المعرفة وإدراك القلب

تأليف

الدكتور علي حسون

المكتب الإسلامي

الانسان في الوجود

هذا الإنسان الذي أسكنه الله هذه الأرض، قوامه الجسد والروح، فهو مؤلف من جزئين أو جوهرين، مادة بدنية وجوهر مجرد، يتلازمان ما دامت الحياة في هذه الدنيا، ثم يفنى الجسد وتفارقه الروح التي ترجع إلى بارئها، وتتفرق أجزاء الطين في ـ أرجائها. حتى يرث الله الأرض ومن عليها، فيعود الإلتقاء في شكل وعالم جديد يوم ينفخ في الصور.

هذا الإنسان الذي خلقه الله في أحسن تقويم، ليس منحدراً من فصيلة أخرى بل هو نوع فريد، أبدعه الله تعالى من طينة هذه الأرض ونفخ فيه من روحه، فكان خلقه من طين، ثم جعله سلالة من ماء مهين.

هذا الكائن الذي خلقه الله وخلق زوجه من ضلعه، أودعت فيه العناية الإلهية قوة الإدراك والتفكير، مثلما أودعت فيه ملكات السمع والبصر والفؤاد، فأضحى قادراً على استحضار ما هيأه الله لمعرفته من الأحداث، فقال تعالى: ﴿**علم الإنسان ما لم يعلم**﴾.

﴿**والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة**﴾.

﴿**وعلم آدم الأسماء كلها**﴾.

ذلك السر الإلهي الذي أودعه الله هذا الكائن البشري، وهو يسلمه مقاليد الخلافة في هذه الأرض، سر القدرة على استخدام الأسماء للمسميات، سر القدرة على تسمية الأشخاص والأشياء، المنطوقة بشكل رموز لتلك

الأشخاص والأشياء. إن إدراك قيمة هذا السر، تتجلى الأهمية الكامنة خلفه، عند تصور الصعوبة الكبرى التي يواجهها هذا الكائن، فهو إنما لم يكن قد وهب تلك القدرة، والتي لو لم يودعها الله سبحانه فيه، ما استقامت الحياة ولا مضت في طريقها القويم. هذه القدرة لا حاجة للملائكة بها وهي ليست ضرورية لهم في وظائفهم. أما آدم فقد علمه الله ذلك السر. وقالوا عندما عرضها عليهم سبحانه لا علم لنا إلا ما علمتنا، ولم يهبهم الله إياه. واتجهوا إلى تسبيح ربهم وأقروا بحدود علمهم، فكان النداء العلوي ﴿ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾

وكرم الله هذا الإنسان، وطلب من الملائكة السجود له ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا﴾ إنه الإنسان الذي يفسد في الأرض ويسفك الدماء من جهة، والذي وهب من الأسرار ما يرفعه فوق رتبة الملائكة من جهة أخرى.

لقد وهبه الله سر المعرفة، وسر الإرادة المستقلة.

وسجد الملائكة واستكبر إبليس الذي أمر بالسجود فكان من الكافرين. وانكشف مجال الصراع في معركة مديدة بينه وبين الإنسان، بين الخير والشر، فكانت معركة في ضمير الإنسان، ينتصر فيها الخير عند التزامه بطاعة ربه، وينتصر فيها الشر حين استسلامه لهذا الشيطان الرجيم، فيستسلم من ثم للشهوة ويبتعد عن الحق.

وأبيحت لآدم وزوجه كل ثمار الجنة إلا واحدة، ربما رمزت إلى المحظور الذي لا بد منه في هذه الأرض. إذ لولاها لا معنى للإرادة والامتحان على الصبر والتميز عن عالم البهيمة. ولكن الشيطان أزلهما، ونسي آدم عهده، وحق عليه قضاء الله ﴿قلنا اهبطوا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾ فكان هبوط آدم وزوجه، إلى الأرض. وكانت معصيته التي تاب الله عليه، كأنها تمثل حرية الإختيار، وكأن النفس عنده هي التي تنشد المعرفة وتبغي التكاثر.

إن تفوقه على الملائكة في أشياء منها الإرادة المستقلة وسرّ النفحة الإلهية وعلم الأسماء كما أن طبعه العجول، جعله يأكل من الشجرة، ثم اجتباه ربه وتاب عليه، كما أن رغبة الملك اللانهائي، يقف الفناء أمامه في هذه الحياة الدنيا، وهذا ما يتطلب التكاثر والتوالد.

إن ظهور السوأة لآدم وحواء عندما أكلا من الشجرة المحرمة وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة، توحي بظهور التميز بين الذكر والأنثى وبالتالي محاولة النجاة من الفناء الكلي.

وانطلقت المعركة بين الشيطان والإنسان حتى آخر الزمان. وانتقلت إلى رحاب الأرض ولم تهدأ. وعرف الإنسان منذ فجر التاريخ كيف ينتصر على هذا العدو، وكيف ينهزم أمامه إذا اختار الإنهزام.

لقد كان إدخال آدم في بيئة الأرض المادية بهدف القضاء على صد هذا العدو المحتال. فهذه الذات المتناهية التي أدخلت في بيئة الشقاء، يتوقف بقاؤها على التزايد المستمر في تحصيل المعرفة القائمة على التجربة، وحصول الخطأ والصواب في هذه التجربة.

إن المعرفة القائمة على التجربة عند البشرية، ترمز إليها قصة الشجرة المحرمة، واللذة الناجمة عن وسوسة الشيطان، ونسيان العهد بالمعصية والندم وطلب المغفرة، تلك جميعاً، زودته بما سيتعرض له في المستقبل من أحداث شبيهة بهذه التجربة.

لكن الغيب، الذي حجبه الله عن هذا الإنسان، سيبقى على الرغم مما فتح الله عليه من الأسرار، وسيبقى يجهل اللحظة المقبلة، رغم كل ما تتيحه له وسائل المعرفة. ويبقى العقل دون الخوض في مجاهل هذا الغيب، لأنه لم يوهب وسيلة للإطلاع عليه.

إن قوة الفكر، التي وهبها الله الإنسان، والقوة التي أتيحت له لتسخير الأشياء في هذه الأرض، هيأت له، نتيجة العلم والإدراك، قدرة التصرف في هذا الوجود. فأمام حشد المدركات التي يتشتت لكثرتها العقل، يصطفي

الإنسان ما يناسبه، ويختـار ما يفيـده، ويتجاوز الـذي لا يفيده من العلوم والإدراكات. ففعل وانفعال وعلوم تتحقق.

ثم إن هناك علوم أخرى لا تتحقق له بواسطة العوامل الخارجية، بل من قبل الإحساسات الباطنية، مثل الحب والبغض، والشوق والرغبة والميل، تلك الصور الإحساسية المرتبطة في معاني الحسن والقبيح والحلال والحرام.

وزود الله هذا الإنسان ببعض العلوم التي ليست لها من قيمة سوى العمل، وهي العلوم العملية كي يتصرف في هذا الوجود، ليقضي الله أمراً كان مفعولاً. إلا أن الفجور والتقوى تعلم لديه بإلهام فـطري من الله عز وجل؛ بما ينبغي أن يراعيه، وما لا يراعيه.

وهذه العلوم والإدراكات، التي تربط الإنسان بالعمل في نطاق المادة، وتلك الأفكار، مكنته من التصرف في الأشياء من نبات وحيوان وجماد، كما مكنته من التعامل مع أخيه الإنسان. فقال الله عز وجل:

﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم، ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين﴾.

وقد يكون معنى الخلق والإنشاء والتصور، إعطاء الخصائص والصورة. وهما مرتبتان في النشأة لا مرحلتان. وقد يكون الترتيب غير زمني بـل ترق معنوي. والتصويـر أرقى مرتبـة من مجرد الـوجود. فـالوجـود للمادة الخام، والتصوير إعطاء الصورة الإنسانية خصائصها. إن النصوص القرآنية في نشأة الجنس البشري، وفي خلق آدم عليـه السلام، تـرجـح إعـطاء الخصـائص الإنسانية والوظائف المستقلة مع خلقه. وما هذا الترقي في التاريخ البشري إلا ارتقاء في بروز تلك الخصائص وفي نموها وفي اكتسابها الخبرة، وليس ترق في النشوء وارتقاء في التطور كالذي ذهب إليه داروين.

وهذه النشأة الإنسانية النوعية، كانت نشأة مستقلة، قدرها الله في زمن علم أنه الأنسب لنموه وحياته. فما هي حقيقة هذا الكائن المختار؟

إن الحقيقة المستلهمة من طبقة النشأة الإنسانية، تقتضي في البند الأول وجود توافق بينه وبين هذا الكون، بين طبيعة هذا الكون ونشأة الإنسان. فالتدبير الإلهي الحكيم الذي اقتضاه جل شأنه أن يكون قدراً معلوماً، مكنه على سطح هذه الأرض ورزقه من خيراتها، وجعل حياته تتوقف على هوائها ومائها. وجعل الإقليم يناسبه والمناخ يتبدل بشكل يوافقه، وجعل التوافق بين الكون الهائل وبينه أمراً من تدبيره سبحانه. فالكون ليس معادٍ له وإلا فكيف ظهرت الحياة في خضم هذا العداء؟ وفي البند الثاني فإن كرامة هذا الإنسان وتفرده، وتنوع العوالم التي يتعامل معها، هي حقيقة أخرى في سياق هذه النشأة. فالدور الهائل المنوط به، والعوالم التي يتعامل معها في حدود عبوديته لله، تقوم في حدود الإعتدال وليس كما تقول المذاهب الحسية الوضعية المادية التي هدرت قيمته كموثر في الكون، ولا كما يدعي مذهب النشوء والإرتقاء الذي ألمحت، عندما يحيله إلى قرد أو دون القرد، ولا مذهب التحليل النفسي الذي هبط به إلى الحضيض في مستنقع الوحل الجنسي، أو المذاهب التي جعلت منه إلهاً مثلما ادعاه أصحاب فلسفة التنوير. ولكنه متفرد في كرامته، نشأ من تجلي القدرة في محفل النور، في حفل كوني شهدته الملائكة والملأ الأعلى، وأعلن العلي القدير ميلاده، وأعلن خلافته في الأرض.

إنه خلق متفرداً، لا في الأرض وحدها، ولكن في الأرض وفي السماء. ووضع فيه الإستعداد للمعرفة المترقية، والإرادة الذاتية، والقدرة على العدل والعلم، بقدر القدرة على الظلم والجهل.

إن حجمه وحجم الأرض ليس كل شيء، وليس المقياس هو بالكم، ويكفيه العقل القابل للمعرفة والإرادة القابلة للإستقلال والإختيار. إنه يتعامل مع الملأ الأعلى، فالملائكة سجدت له، ومنهم حفظة عليه، وبلّغ منهم الرسل وحي الله إليه، وتنزلت على من قالوا ربنا الله ثم استقاموا، وسلطت على الكافرين.

وتعامل الإنسان مع الجن، الصالح منهم والطالح، ومع الكون المادي

أيضاً، والذي سخر له لأنه خليفة عن الله في الأرض. فهو روح هذا الكون وخليفة هذه الأرض. انه يعرج إلى السموات العلى، ويتجاوز رتبة الملائكة، ولكنه أيضاً يتدنى إلى أدنى من مستوى البهيمة، عندما لا يخلص العبودية ويتخلى عن الإنسانية.

وفي البند الثالث، فإن ضعف هذا الإنسان، في بعض الجوانب التكوينية، جعلت منه قابلاً للإرتكاس إلى الدرك الأسفل، لضعفه تجاه حب البقاء وحب الملك والاستسلام للهوى والإغواء للشيطان. ولم يتركه الله سبحانه لغريزته وحدها، ولا لعقله وحده، بل أرسل إليه الرسل مذكّرين ومنذرين، كي تكون له النجاة، ويستعلي على ضعفه وشهوته، وتقوى إرادته وعزيمته. ومن رحمة الله به، أن جعل باب التوبة مفتوحاً له في كل آن، وهو مقبول ويبدل الله سيئاته حسنات إذا استقام. أما خطيئته الأولى فلم تكن لعنة مكتوبة عليه، فلا خطيئة أبدية موروثة، ولا تزر وازرة وزر أخرى.

وفي البند الرابع فإن استمرارية المعركة بينه وبين الشيطان الذي يأتيه من نقطة الضعف ومدخل الشهوة، لا انتصار له بها إلا بالتقوى والإيمان والتغلب على الشهوة والإهتداء بالوحي وهديه. إنها معركة مع الهوى والشهوة، ينتصر فيها الإنسان باستعلاء إرادته، معركة مع الفساد والشر، ينتصر بها باتباع شريعته. معركة في الحياة وفي صميم النفس، لا ينقطع أوارها حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

أما هذا الكون من حول هذا الإنسان، فإنه حافل بالأرواح والأسرار، وقد منحه الله الحقائق في بناء تصور صحيح عن هذه القوى والأرواح، فكان هذا التصور سداً منيعاً بين الحقيقة وبين الوهم والخرافة والإدّعاء.

إن العقل البشري لديه من المجالات لارتياد المجهول وآفاته. ولكنه يصل إلى حد لا قدرة له على اجتيازه، لعدم الحاجة لذلك، ولعدم اقتضاء الخلافة في الأرض لأبعد من ذلك الحد. وقد تكفل الله سبحانه، ببيان ذلك القدر الضروري، كي يعلم الإنسان مركزه في هذا الكون قياساً إلى ما حوله.

إن من رافقتهم هداية الله، وقفوا عند ذلك القدر المحدود، الذي كشفه الله لهم في كتبه وعلى لسان رسله، وأعملوا طاقاتهم العقلية في حدود هذه الأرض وما حولها من أجرام؛ بالقدر المتاح لهم، واستغلوا هذا القدر في القيام بخلافة الأرض والعمل والإنتاج على هدي من الله، فهم موهوبون على إدراك المعرفة وجانب الملاحظة وغيره. أما الذين لم يهتدوا بهديه، فكانوا إما ممن جاهد بعقله المحدود لإدراك غير المحدود دون النظر إلى الكتب المنزلة، كالفلاسفة الذين حاولوا تفسير هذا الوجود فكان تفسيرهم تخبطاً وتعثراً، ومنهم فلاسفة كبار كان لهم التصورات الغريبة الشاذة التي إذا ما قورنت مع التصور القرآني كانت مضحكة لتعثرها وقزامتهاوضحالتها بالمقارنة مع عظمة الوجود الشامخ. واتجه فريق آخر، ممن وجدوا عدم جدوى هذا الإتجاه لنيل المعرفة، إلى أحضان العلم التجريبي، فجاء قيداً لهم، ولم يعبؤا بالمجهول الذي لا سبيل إلى بلوغه، إلا بهداية من الله سبحانه، فهم لا يستطيعون إدراكه سبحانه أو الإطلاع على غيبه، ومن هنا كانت نظرة الإسلام للإنسان.

إن هذا الإنسان مخلوق ثنائي الطبيعة والاستعداد والإتجاه، إنه قبس من نور الله وقبضة من طين الأرض، مزود باستعدادات الخير والشر، قادر على توجيه نفسه إلى الخير وإلى الشر، وتكمن تلك القدرة بالإلهام والهداية. أما دور الرسالات والعوامل الخارجية، فهو إيقاظ تلك الاستعدادات وتوجيهها دون خلقها لأنها مخلوقة بالفطرة، وموجودة بالطبع والإلهام.

وإلى جانب هذه الإستعدادات الفطرية الكامنة، هنالك القوة المدركة الواعية الموجهة في ذاته، تناط بها التبعة، فإما فلاح باستخدامها لتزكية النفس وتطهيرها، وتنمية استعدادات الخير فيها، وإما خيبة بظلمها وإضعافها.

ولم يدعه الله سبحانه ـ رحمة منه بهذا المخلوق ـ لاستعداد فطرته الإلهامي، ولا لقوته الواعية المالكة للتصرف، بل أنزل له الرسالات، تصنع الموازين الثابتة، وتدله على الحق، وتنير له الطريق، فتتصرف عندئذٍ هذه القوة الواعية عن بصيرة وإدراك لحقيقة الإتجاه الذي تختاره وتسير فيه.

وهنا كانت تبعات مصير الإنسان في يد المشيئة الإلهية، ترفع من قدره عندما تجعله أهلاً لاحتمال تبعة اتجاهه، وتمنحه حرية الإختيار في إطار المشيئة الإلهية التي شاءت له هذه الحرية فيما يختار. وهذا ما يشعر بحاجة هذا المخلوق للهداية الإلهية برجوعه للموازين السماوية الثابتة، فلا يقوده هواه إلى التهلكة، ويبقى على جانب القرب من ربه، يهتدي بهديه ويستضيء بنوره.

إن هذه النفخة الإلهية التي خلق الله منها الإنسان إلى الطين، نجهل كنهها، لكننا نعرف آثارها، فهي التي ميزته عن غيره من الأحياء، وأصبح بإمكانه الترقي العقلي والقلبي، فعقله ينظر تجارب الماضي ويصمم للمستقبل، وروحه تتجاوز المدركات الحسية والمعقولة وتتصل بالمجهول.

إن الإرتقاء العقلي والروحي من خواصه. وهذه هي الأجناس الأخرى لم ترتق إلى رتبته. فهو قد أودع القدرة على الإرتقاء في المعرفة، ولا يزال يرتقي كلما اتصل بمصدر النفخة واستمد منه. ولكنه حين ينحرف فإن التناسق المعرفي يضطرب عنده، ويتعرض للمخاطر المهلكة، والنكسات المريرة، في أخص الخصائص الإنسانية، رغم توسع الجوانب الأفقية لميادين العلوم.

إن الوجود الذي مهد لهذا الإنسان، ليس فيه حقاً إلا الله، الأول والآخر والظاهر والباطن. فهو الذي يستغرق كل حقيقة الزمان، وكل حقيقة المكان، فهما مطلقتان. ويلتفت القلب البشري فلا يجد وجوداً حقيقياً لشيء إلا لله. فالوجود الإلهي هو الوجود الحقيقي، الذي يستمد منه كل شيء وجوده، وهذه الحقيقة هي الحقيقة الأولى التي يستمد منها كل شيء حقيقته. فحقيقة كل شيء مستمد من الحقيقة الإلهية وصادرة عنها لأنه بكل شيء عليم، علم الحقيقة الكاملة.

أما الأشياء فكلها وهم زائل فلا يبقى إلا وجهه الكريم. وعندما تستقر هذه الحقيقة في القلب، تحيله إلى قطعة منها، وأما قبلها فلا.

بعد هذه التوطئة التمهيدية ننظر إلى مفهوم البشرية خلال تاريخها

الطويل،عن أحوال هذا الإنسان في تصوراته المعرفية، ثم نعرِّج من جديد إلى التصور الإسلامي في هذا المجال.

الإنسان وعالم المادة:

ما هي المادة؟ وما حقيقتها؟ ما نوع الوجود الذي تشغله؟ هل عالم المادة يشارك الله في الأزل؟

إن العالم لا يمكن أن يعد حقيقة مستقلة مقابلة للذات الإلهية، وليس الزمان والمكان حقيقتين مستقلتين لهما وجود في ذاتهما، بل هما حالتين للعقل في تصوره وجود الله. وهكذا فعالم المادة لا يشارك الله في الأزل. ويحدث الله فيه ما يشاء وهو كأنه على مسافة منه، بل هو فعل متصرف يجزئه الفكر إلى كثرة منفصل بعضها عن بعض، فماذا قال الفلاسفة؟

لقد ادّعى أفلاطون أن المدركات الحسية تجيبنا. وما هـذه المادة التي تظهر لنا أو تبدو لحواسنا إلا وهماً ليس لها من الحقيقة شيء، بل هي خداع أكثر منها حقيقة. وأن عالم الظواهر لا ثبات ولا استقرارية له، فهو بالتالي لا حقيقة له.

ولم يجد أفلاطون، طبقاً لرأيه، أي اختلاف بين عـالم الطبيعـة وعالم الإنسان، رغم اعتقاده بوضع الأنفس العالي. وقد وردت بعض آرائه عن الطبيعة على لسان أحد الفيثاغوريين بقصة التكوين. فالعالم حادث من علة، وقابل للتغيير والحدوث وله صانع، أراد أن تحدث الأشيـاء شبيهة بـه قدر الإمكان. فصور العالم كائناً حياً عاقلاً، لا على مثال شيء حادث بل على مثال الحي بالذات.

وهذا العالم لا تصيبه شيخوخة ولا مرض، كروي متجانس، يدور على نفسه، ونفسه سابقة على الجسم، صنعها الله من الجـوهر الإلهي البسيط، والجوهر الطبيعي المنقسم، مزج الإثنين فكان غلافاً مستديراً للعالم.

ويقول أيضاً، أما جسم هذا العالم فقد ركبه الله من النار لجعله مرئياً، ومن التراب لجعله ملموساً، ووضع الماء والهواء في الوسط.

وكان العالم في البدء مادة رخوة غير معيّنة، لا تدرك إلا بالاستدلال. وكانت هذه المادة الأولى تتحرك حركات اتفاقية، اتخذت ذراتها على حسب تشابهها في الشكل، ثم كانت العناصر الأربعة التي ظلت مضطربة هوجاء حتى عين الصانع لكل منها مكانه. وكي يكون العالم شبيهاً بالله، توخّى أن يجعله أبدياً، لكن ليس كأبدية الله سبحانه التي هي ممتنعة عن الحادث، وعني بصنع صورة متحركة للأبدية الثابتة، فكان الزمان وكانت الأيام والليالي، وهي لم تكن من قبل، وجعلها مقياس حركات الكواكب التي صنعها مشتعلة مستديرة لها أنفس تحركها. وهي إلهية عاقلة خالدة.

واتبع (لايبنتز) الفيلسوف الألماني المتأخر، خط أفلاطون. ولكنه تكلم بوضوح ودقة أكثر، فقال لا وجود لشيء إلا (الموناد) أي الجوهر. وتصور هذه الجواهر على مثال النفس وأنها حاصلة على نوع من الإدراك، ولكل منها خصائصها الذاتية. وهي بسيطة خالدة لا متناهية في العدد، محاكية للذات الإلهية، وبذلك فهي تدرك العالم بأجمعه لكن على درجات.

إن العالم برأي لايبنتز هو عالم ظواهر. وموناداته لا مادية. وما هذه المادية المنظور إليها من الخارج، وما هذه الظواهر من الأشياء في الزمان والمكان، إلا لوجود إدراك مختلط إلى جانب الإدراك المتميز في كل موناد. وهذا الإدراك المختلط لما بين الأشياء من نسب منطقية هو الذي يعطي الظاهر.

إن الجسم مجموعة من المونادات، وهو من صنع الفكر الذي يؤلف بين إدراكاته، وإن وحدة هذا الجسم آتية من إدراكاتنا فهو موجود خيال. والزمان والمكان غير متمايزين عن المونادات، ولا سابقين عليها كما قال نيوتن متوهماً.

وجاء (كانت) الفيلسوف الألماني الشهير، فعارض اعتبارات لايبنتز عن الإدراك الحسي، وبين في كتابه (نقد العقل الخالص) كيفيته. وحدّ مطابقة

معاني العقل ومدركات الحس وأن المعاني لا تستفاد من الأشياء. ذلك الرأي الـذي زعمـه الحسيـون وأن الأشيـاء لا تستفـاد من المعـاني.وتلك مقــولـة العقلانيين. . لكن المعاني هي الشروط الأولية المتعلقة بها المعـرفة الحسيـة. وعارض عالم المادة كما هي في ذاتهـا، أي كما تبـدو للعقل في ذاتـه، بعالم الظواهر.

وقال (كانت) إن الأشياء الظاهرة هي حقيقة خاضعة للتجربة، لكنها غامضة مثالياً. فهي موجودة بدون شك للمدرك الشخصي، رغم أنه عنـد اختبارها من وجهة النظر الفلسفية النقدية، فإنها تُقلَب لتكون متكيفة من قبل العقل خلال أشكال الفهم المفروضة عليها.

وأخيراً فإن الزمان والمكان عند (كانت)، ليس كما قرره الفيزيائي الانكليزي «اسحاق نيوتن».

النفس والجسد:

اعتقد **أفلاطون** بخلود النفس. وأنها موجود تميز أساساً عن الجسد. واتسم رأيه بالتردد والغموض. فتارة هي فكر خالص، وطوراً مبـدأ الحياة والحركة. وتارة تفترق عن الجسد وأخرى تصبـح بينهما عـلاقة وثيقـة. إنها الموسيقى الخفية التي تحدث النغم. وهي بسيطة غـير مركبـة، فهي ليست عرضة للانحلال كما هو حال المادة. وبالتالي فإنها تعقل المثل، فهي حقيقة. لقد كانت قبل الولادة، وستبقى بعد الموت، وهي لا تقبل الفناء، إلا أنها تخضع للتناسخ. وهذه النفس يجب أن توجه الجسد وتحكمه نظرياً. وهي بهذا الوضع تتكفـل المثابـرة عليه بتقليـل انغماسها في شهواتـه إلى أدنى الحدود الضرورية لاستمرارية الحياة.

وشبه النفس في حياتها السماوية بمركبة مجنحة، حوذيها العقل، وجواداها الإرادة والشهوة. وفند العلاقة القائمة بين النفس والجسد، مستخدماً الرأي الفيتاغوري، الذي يصفها بأنها مساوق أو مناغم للجسد. وقال إن أفعالها

ثلاث: الإرادة والغضب والشهوة، فالغضب متوسط بين العقل والشهوة وهو يثور للعدالة ويناصرها.

لقد نظر إلى النفس مجردة عن الطبيعة والجسد، وهذه نظرة روحية تدرك بها الروحيات وتتوق إليها وتعلم تميزها عن المادة، وإن الحياة الحقيقية لا تتحقق إلا بالخلاص من المادة في عالم روحي مثلها. وأخيراً فإن الخيال قد طغى عنده على المنطق. كما يبدو.

ويأتي **أرسطو** بعد أفلاطون، فيعرّف النفس بلغة الدالة أو المهنة. فنفس النبات تعتني بالتغذية والتكاثر. ونفس الحيوان تقوم بذلك إضافة إلى الحس والحركة المستقلة، وكذلك نفس الإنسان تقوم بكل تلك إضافة إلى النشاط العقلي. ويقول إن التعقل خاص بالنفس، إلا أنه مفتقر للتخيل الذي لا يتحقق بدون الجسد. وكذلك فإن جميع الأفعال الحية متعلقة بهذا الجسد.

إن النفس والجسم عنده جزئين لجوهر واحد. وهما متحدان اتحاد الهيولى والصورة وليس كما قال أفلاطون جوهرين تامين، النفس هي في الجسم، والجسم هو الذي في المكان وليس هي.

ويقول إن النفس واحدة وكلها في الجسم بأجمعه، إلا أن عنده تعريفين لهذه النفس. وفيها عقلان فعال ومنفعل، الأول يجرد الصورة المعقولة، ويتيح للعقل المنفعل أن يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه. فالمنفعل هو المنفعل والفاعل هو المجرد. ثم إن نظريته وصلت بين التجربة والعلم، ووفقت بينهما، خلاف كل الفلاسفة الآخرين.

ويقول، إن العقل الفعال، ولو أنه غير منفعل، إلا أن اتصاله بالجسم، يظلم طبيعته، فلا تستعيد النفس صفاؤها إلا بانتهاء هذا الإتصال.

ويقع أرسطو في تناقض حول فكرة خلود العقل المنفعل. وبرأيه أن العقل الفعال، إذا ما فارق، انعدمت الذاكرة، لأن الفكر، انفعال الشخص، وليس انفعال العقل، ولذلك، فإنه عند فساد الجسد، لا تبقى الذاكرة. ويقول إن العقل باق، لأنه ليس صورة المادة. وعندما يبحث عن

النفس ومصدرها وخلودها فإنه يعد أن أصل النفس الناطقة أو العقل الخالد غير ممكن القول بأنه مخلوق. وهي ليست متناسخة وتبقى مسألة مصدر الفعل، ومن أين أتى، مسألة معلقة. وبحث من الفلاسفة المسلمين والعلماء الكثير حول هذا الموضوع:

فيقول **صدر الدين الشيرازي** في المفتاح الخامس عشر من كتابه «مفاتيح الغيب»، أن لكل إنسان نفس واحدة، فلا وجود لنفس إنسانية مجردة، وأخرى حيوانية وثالثة نباتية. والجمهور على أن النفس فينا واحدة، هي الناطقة فقط. ولها قوى ومشاعر وآلات. ويقول أيضاً: إن النفس الإنسانية، لكونها من سنخ الملكوت، فلها وحدة جمعية، هي ظل للوحدة الإلهية. فهي بذاتها قوة عاقلة، وقوة حيوانية متخيلة وحساسة. وقوة نباتية غاذية ومنمية. وقوة محركة وطبيعة سارية في الجسم».

هذه النفس هي حادثة. وبرأيه فهي جسمانية الحدوث روحانية البقاء. فهي حادثة بحدوث البدن، قديمة بقدم علمه تعالى.

ويبرهن على إثبات جوهرها العاقل:

١ ـ لإدراكها الضدين.
٢ ـ لإدراكها الحركة والزمان واللانهاية من غير المادية.
٣ ـ لإدراكها الوحدة المطلقة والمعنى البسيط العقلي.
٤ ـ لقدرتها على استرجاع الصور بعد زوالها من العقل.
٥ ـ لإدراكها الوجود التجريدي.
٦ ـ لاجتماع علوم شتى فيها دون تراكم أو تزاحم.

وهذه النفس من عالم آخر، فما يحدث من تصرفها في قوى الطبيعة، وتدبيرها، والانفعال الذي ينجم عنها، عند انقطاعها عن الإشتغال بتدبير أمورها الطبيعية، كما يقع لأصحاب الرياضات، ليدل على وجود نور آخر يقذف بالقلب، يظهر عند الإصغاء إلى الأمور الإلهية، حيث يقشعر البدن وتضطرب الأعضاء.

ومما يدل أيضاً على أنها من عالم آخر، التعاكس بينها وبين البدن. فهما متعاكسان في القوة والضعف. وما الخرف وضعف العقل عند البعض أثناء الهرم، سوى ازدياد لحاجتها إلى مزيد التدبير، فتمتنع عن جودة التعقل.

وهذا التعقل ليس تابعاً للبدن. وإلا لكان يصاب عند إصابة البدن، وهذا غير وارد إلا استثناءً.

وقد ورد من **الأدلة الشرعية** على أنها من عالم آخر إذ يقول تعالى:

﴿**ونفخت فيه من روحي**﴾ السورة: الحجر. رقم الآية ٢٩

﴿**وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه**﴾ الآية ١٧١ النساء. وهذا مما يدل على شرفها وأنها غير الجسد.

ويقول تعالى أيضاً:

﴿**ثم أنشأناه. خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين**﴾ الآية ١٤ - المؤمنون.

﴿**سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون**﴾ الآية ٣٦ - يس.

﴿**يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية**﴾ الآية ٢٨ - الفجر.

إن القلب يتكون من سكون الروح إلى النفس في عالم الأمر، مثلما تكونت ذرية البشر من سكون آدم إلى حواء في عالم الخلق. ولم يكن لهذا القلب أن يتكون بعلم الله ما لم تحدث تلك المساكنة بين النفس والروح. فبماذا تفترق هذه الروح عن النفس؟

تكلم علماء الإسلام عن الروح كثيراً وأسهموا في الإفاضة. ولعل قول الجنيد رحمه الله بأنها شيء استأثر الله بعلمه، وأنه لا تجوز العبارة عنه بأكثر من موجود، يعد أبلغ ما قيل. واختلفوا فيها بين قائل بالقديم والمحدث.

وهي جبريل عند البعض، وأنها خلق من خلق الله، صورها على صورة بني آدم. وهي مخلوقة وإلا لما أقرت بالربوبية. وهي عند البعض جوهر مخلوق، لكنها ألطف وأصفى الجواهر، وبها ترى المغيبات، وبها يكون الكشف لأهل الحقائق. كما عدّها الآخرون من عالم الأمر.

ونظراً للطافتها، فقد قرن الله العلم بها. وهي تنمو به كما ينمو الجسد بالغذاء.

وقال أكثر العلماء بأن الروح هي الحياة، وما الإنسانية والحيوانية، إلا عرضان خلقا في الإنسان ينتهيان بالموت.

ويميل **أبو طالب المكي** إلى القول أن الأرواح أعيان في الجسد، وكذلك النفوس، فهي تتحرك ومن حركتها يظهر نور في القلب يراه الملك، فيلهم الخير عند ذلك. وكذلك النفس تتحرك، ومن حركتها تظهر ظلمة في القلب، فيرى الشيطان الظلمة فيقبل الإغواء.

ولعل قول **السهروردي** أقرب الأقوال إلى مجال بحثنا. وهو يرى وجود نوعان من الروح: روح علوي سماوي هو من عالم الأمر، وروح حيواني بشري هو من عالم الخلق، وهو محل الروح العلوي ومورده.

وهذا الروح الحيواني، جسماني لطيف، يحمل قوة الحس والحركة. ويشترك به الإنسان مع سائر الحيوان. وهو يقوى بالغذاء بإذن الله تعالى. كما يطرأ عليه التغير والمفارقة لسائر أرواح الحيوانات، عندما يكتسب صفة أخرى، فيصبح محلاً للنطق والإلهام. ويقول الله تعالى:

﴿ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها﴾.

وهكذا تتكون النفس السوية من الروح العلوية. ويصبح تكونها من عالم الأمر إضافة إلى عالم الخلق كما أسلفت.

العقل والجسد: ثم أصبحت العلاقة القديمة التي تربط النفس بالجسد، علاقة بين العقل وهذا الجسد. واستفاض الباحثون في شرح هذه العلاقة.

ويعد (ديكارت) ـ في مطلع العصور الحديثة ـ أبرز من لعب دوراً في هذا المضمار فبرهن على وجود التباين بينهما. فالمادة، ومنها الجسد، تعرف بخواصها. ومن هذه الخواص شغل الفراغ. أما العقل فيعرف بكونه واعياً، وبمعنى آخر، بأنه يفكر.

إن المادة كلها واحدة، بينما يوجد العقل بشكل عقول شخصية. وهكذا فالمادة والعقل منفصلان. ثم انتقلت بعض آراء ديكارت لتلامذته. وقال بعضهم بانتفاء التفاعل بين العقل والجسد. وأن أي مظهر للعقل يؤثر في الجسد، والجسد يؤثر في العقل، نتيجة التدخل الإلهي الذي يجعل التغير في الجوهر بين آن وآخر.

وهذا الرأي المعروف بـ «السببية» لم يقترحه ديكارت. إلا أنه قال موضحاً، أن الإنسان في هذا الجسد، ليس وضعه وضع ملاح في سفينة. بل أعلن أن هذا الملاح غير منفصل عن السفينة. وكذلك العقل والجسد، بينهما علاقة وثيقة تربطهما جزئياً وبوضوح في مجالات الحياة الواعية والمتحملة للإحساس والتخيل والعاطفة، مقابل الفكر الخالص.

وآمن ديكارت، أنه بدون اتحادهما الصميمي في هذه الحياة، لا بد أن يتميز أحدهما عن الآخر، ومن ثم يتحرر العقل وينطلق. واعتقد بإمكانية الشك بوجود جسده. ولكن دون أن يشك بوجود عقله. وسلّم بأن الحس والتخيل، يمكن دراستهما طبقاً لمركب العقل والجسد فقط. إلا أنه اقتنع بأن تصرفات العقل الخالص والإرادة تخصان العقل نفسه. ولم يدّع ديكارت أن عنده برهاناً فلسفياً حول خلود النفس. فهذه المسألة برأيه تتطلب وتقتضي الوحي وتأكيداته.

وانبرى للرد عليه العديد من النقاد في زمانه، وقدم «هوبز» الدليل على عدم وجود أي شيء في التصور سوى المادة، والمادة فقط. ولا وجود للمادة العقلية.

وهذه المادية دعمها وأيدها الفيلسوف الأبيقوري (بيير غاسندي)،

وأدخل الجيل اللاحق من بعده التعديلات الكثيرة.

وقام «سبينوزا» بإجراء تغيير عريض. فبدلاً من وجود مادتين متميزتين، كل منهما تامة في نفسها، افترض وجود مادة واحدة مفردة هي الجوهر الفرد، أطلق عليها اسم الله أو الطبيعة. وقال إنها تملك صفات مطلقة لا متناهية، عرف منها للإنسان العقل والمادة لوحدهما. وهذا الجوهر هو الطبيعة الطابعة أي الخالقة، من حيث هو مصدر الصفات والأحوال، وهو الطبيعة المطبوعة، أي المخلوقة، من حيث هو هذه الصفات والأحوال أنفسها. ولما كان هو الأوحد، كان مطلق الحرية. وهذا المتناهي ليس شخصاً مثل إله الديانات، وإلا لكان معيناً، وكل تعيين سلب، فليس له عقل ولا إرادة، إذ أنهما يفترضان الشهية، فالجوهر لا يفعل لغاية، بل يفعل كعلة ضرورية.

وهكذا فالإنسان برأيه ليس اتحاداً فوق طبيعي لعنصرين مختلفين، بل جزء من مادة أو صيغة واحدة، تشبه كافة الأجزاء الأخرى بتجلي نفسها في طرق مختلفة وتحت خواص مختلفة.

ولم يشرح سبينوزا لماذا يمكن لهذه الحوادث الفيزيائية الارتباط مع حوادث عقلية في حالة الكائن الإنساني وليس عند الحجر مثلاً.

سلط سبينوزا الأضواء على مشكلة العقل والجسد. فكان ملفتاً الإنتابه إلى تأثير الجسد على العقل. ونادى باقتراح مفاده تعاون العقل والجسد كوحدة منفردة. وكان بحثه من هذا الجانب مساهمة أدت إلى تسارع برز من خلاله جيل من الفلاسفة التجريبيين في القرن اللاحق لزمانه.

وانتهت الفلسفة التجريبية الباحثة في العقل عند «هيوم» وأتباعه إلى السطحية والبساطة وعدم النضج. واتجهت محاولات شرح العلاقة بين العقل والجسد إلى منحى جديد. وقدم المثاليون وهيجل الفيلسوف الألماني من بينهم طريقة جديدة لربط الحياتين العقلية والجسدية.

إن الاتجاهات الأوروبية الحالية المتعلقة بارتباطات العقل والجسد ببعضها البعض تلخص بالكلمات التالية:

١ ـ اتجاه متمسك بالديكارتية: ويقول بعقل وجسد متميزان. فالأنا التي تفكر شيء منفصل عن الأنا التي تزن سبعين من الكيلوغرامات. ودليل الشعور شاهد وداعم أساسي لتلك النتيجة. ووجود العقل محدد، بجسد مشكوك فيه ولربما لا يمكن إثباته بالدليل والبرهان.

٢ ـ اتجاه أرسطي رغب أنصاره بأخذ النظرية الأرسطية المنطقية. وبرهنوا أن العقل لا شيء، بل هو شكل وقالب الجسد(١). وليس العقل كما افترضه ديكارت، شيئاً سهل المنال لصاحبه فقط، لكنه واضح مهما كان الشخص. والعقل مجرد سلوك وتصرف.

٣ ـ اتجاه الحياة الداخلية. وأنصاره يتعاطفون مع الحل الثاني بشكل عام أكثر من الأول إلا أنهم ينفون السلوكية. وهم حاولوا تأكيد الحقيقة المتكاملة بالتركيز على الإنسان وليس على العقل والجسد. فالإنسان قابل لامتلاك الخواص الفيزيقية والعقلية على قدم المساواة، فالأنا التي تعلم علم الحساب البسيط، والأنا التي تفقد الوزن حديثاً، هما الشيء ذاته. أما كيف يمكن أن يكونا الشيء ذاته، فهذا مما لم يشرحوه.

وجود العقل:

هل للعقل وجود حقيقي؟ وإذا ما ثبت أنه موجود، فأي نوع من الوجود له. وما علاقة هذا الوجود مع باقي الموجودات.

اختلف الفلاسفة حول هذا الموضوع. فأعلن الماديون وجوده كمادة،

---

(١) لكلمة النفس عند أرسطو معان واسعة. فالنفس الناطقة هي العقل. وتشير نظريته العامة عن النفس، إلى أن العلاقة بين الجسد والنفس، هي علاقة الهيولى بالصورة. وكما يكون البصر برأيه صورة العين مثلاً، كذلك النفس صورة البدن. فهذه النفس هي «التحقق بالفعل» كما يقول، لهذا البدن. وقد رغب بعض الكتاب أمثال Gilbert Ryle القول بالنظرية الأرسطية المنطقية. وبرهنوا أن العقل لا شيء، بل شكل أو صورة الجسد. وكانت نتيجة أرسطو تلك أقرب إليهم من ديكارت. لكن أرسطو يستثني من القاعدة التي تقول بأن النفس صورة أو تحقق بالفعل للبدن، أن نشاط العقل «الفكر الحدسي الخالص» لا يتوقف على البدن، وقد يوجد بناء على ذلك مفارقاً له. ولكن رأيه غامض جداً.

وأعلن غيرهم وجود كيان غير مادي له. وانبثقت طبقاً لمفهومهم آراء، تلخص في نظريات ثلاث:

١ ـ نظرية تقول بعقول غير مادية وأجساد مادية.

٢ ـ نظرية تدعي على النقيض من الأولى وجود عقول فقط بلا أجساد.

٣ ـ محايدة تعلن عن وجود موجودات في هذا العالم لا هي بالعقلية ولا هي بالطبيعية، بل هي مواد خام محايدة، تنشأ خارجها كلا الأشياء المادية والعقلية.

إن أتباع النظرية الأولى قالوا **بالمادية**. وادعوا أنه لا وجود إلا للمادة، ولا خواص إلا للمواد، ولا صفات إلا صفات المادة الخالصة، فما هو ضروري وكاف لشرحها هو ضروري وكاف لشرح كل شيء في الوجود.

إن أوائل فلاسفة اليونان، أمثال (طاليس ميلتوس) وغيره، والذي عاش قبل حوالي ٢٥٠٠ سنة، أعلن أن كل شيء يتألف من الماء بشكل أو بآخر. فالماء بنظره هو المادة الأولى، والجوهر الأوحد، الذي تتكون منه الأشياء. وهذا القول يعد مألوفاً عند الأقدمين. وقد قال (هوميروس)، إن أوقيانوس، المصدر الأول للأشياء، وقالت أسطورة بابلية من قبل «في البدء، قبل أن تسمى السماء، وأن يعرف للأرض اسم، كان المحيط وكان البحر..»

ثم أضاف المفكرون فيما بعد، الهواء والنار والتراب، إلى قائمة العناصر الأساسية، وأدخل الفيلسوف الكلازوميني (أناغوراس) المولود حوالي عام ٥٠٠ق.م. بالقرب من إزمير، عاملاً جديداً هو النوس أو العقل. فهو الذي ينظم كافة الأشياء في قانونها الخاص ويبدأ بالحركة. ويستمر في السيطرة عليها. ولكن استمر الجدال والخلاف حول مفهومه.

ويقول إن الحركة التي حدثت بفعل فاعل، كان ذلك الفاعل هو العقل، وهو ألطف الأشياء وأصفاها، وهو بسيط مفارق للطبائع وعليم بكل شيء، قدير على كل شيء ومتحرك بذاته. وهو الذي حرك المزاج الأول في

إحدى نقطه، فامتدت الحركة واتسعت في دوائر متتابعة حتى عمت الكل، وبالحركة الأولى انفصلت الأجرام السماوية عن الأرض، ودبت الحياة في الأحياء بمشاركة العقل. إن نفس تصدر عنها نفوس.

لقد تكلم عن العقل كموجود أسمى يشغل حيزاً في الفراغ، لكنه، هل عرّفه وعرفه كما فعل المتأخرون، لقد قالوا إنه غير مادي، بل ومادة خام خاصة، إلاّ أنه نقل ما قالوا وقال الذريّون، إن الكون مؤلف من ذرات. وهذا الرأي نادى به (ليوسيبوس) المالطي، وتلميذه (ديموقريطس) من فلاسفة اليونان في أواخر القرن الخامس وأوائل الرابع قبل الميلاد. والطبيعة بناء على رأيهما وحدة تتألف من عدد مطلق غير محدود من ذرات لا تتجزأ، تملك الشكل والحجم واللانفاذية فقط. وهي تتحرك خلال فراغ خال ومختلف. وهي نظرياً تقوم بصنع ذرات تحدد شكل وحجم وموقع وحركة الأشياء، وتحدد كافة الصفات والصلات والملامح الأخرى للعالم الفيزيقي.

إن عرض مثل هذه النظرية المادية يبرز سؤالاً مهماً: كيف يمكن وصف الإحساسات والإنطباعات والعواطف والذكريات والرغبات والميول والعقائد والأفكار والتطورات؟ وأمام هذا السؤال أجاب البعض بنفي وجودها أو بعضها، وهذا من المغالطات، واخترع البعض نظريات كانت باطلة وغير علمية. لا تسمن ولا تغني من جوع.

وعدّلت هذه الآراء بشكل يقلل من ماديتها. واعترفوا بوجود الإحساسات والانطباعات والعواطف والإدراكات، لكنهم حصروها في شكل علاقة معقدة من المادة تأخذ شكل عاطفة، ووضعوا لها اصطلاحات جديدة في مقابل الرأي السابق من المادية الحاذفة.

وإذا ما سئل أصحاب الرأي الأخير المعدل، ما هي الإحساسات والإنطباعات، فإنهم يجيبون بافتراضين:

أولهما ما أطلقوا عليه اسم (السلوكية) أي سلوك الكائن قبل الإحساس. وهم يعتزمون الإيحاء بأن معنى هذا السلوك مثل التأوه أو

الشحوب أو النواح مثلاً هو العقل، ومن ثم فإن حالاته ونشاطاته تحلل إلى عبارات سلوكية، وهذا المصطلح العقلي مرادف للمصطلح السلوكي.

وأما الفريق الآخر فقد أعلن عن نظرية مقابل السابقة. فأحوال العقل عندهم ونشاطاته تتطابق تماماً مع أحوال ونشاطات الجسد. وهي ما دعيت بفرضية (المطابقة) فهي متطابقة مع حالات ونشاطات الجملة العصبية المركزية أو الدماغ. وأنه كي تشعر بالألم، على الدماغ أن يكون بحالة خاصة. ولترغب في الطعام، فعلى الدماغ أن يكون في حالة أخرى. وهي أي هذه النظرية، ما أطلقوا عليها اسم نظرية الحالة المركزية.

أما أتباع النظرية الثانية فقالوا **بعقل غير مادي**. وأول مفكر في العرف الغزلي، نادى بهذا الرأي هو (أفلاطون). وعنده العقل كيان غير مادي، لا يملك الصفات المادية كالحجم والشكل واللانفاذية. وهو منفصل ومتميز عن الجسم البشري.

وأعلن أفلاطون أن العقل الذي أطلق عليه اسم Psyché أي النفس، مسؤول عن البدن، فهو الذي يتحكم بحركاته وهو الذي يوجهها. ويقول في (فيدروس) أن العقل يملك من الرغبات الدنيا والعليا، ويسيطر على تلك الشهوات، كما أنه لديه قوة عقلية، كي تتمكن من السيطرة والتوجيه والقضاء بين هذين النوعين من الرغبات. وهذه القوة العقلية، هي التي يجب بحق أن ترعى وتطور، وهي الجانب من الإنسان المحتمل أن يظل باقياً.

ويقول أفلاطون إن النفس موجودة قبل اتصالها بالبدن، والإنسان نفس، وهي ليست نغماً بل الموسيقى الخفية التي تحدث النغم وتجلي حقيقته. وتارة يعرف ماهيتها بأنها فكر خالص، وطوراً بأنها مبدأ الحياة والحركة للجسم، دون أن يبين ارتباط هاتين الخاصتين.

اعتقد أفلاطون في وجودين: مادي ولا مادي. وهذه الإثنينية شرحها ديكارت فيما بعد، فقال بأن المادة والعقل منفصلتان. ولكل منهما المقدرة على التواجد كلياً باستقلالية عن الآخر.

وهنا يبرز سؤال: كيف تكون المادة والعقل بلا اتصال مطلق؟ وينبري أنصار الثنائية للدفاع. ويحتجون بأن في الصخور والمناضد والأشياء المادية الأخرى مثلاً، توجد المادة لوحدها فقط، ودون اتصال مع العقل. وبالموت، فإن العقول غير المادية توجد غير متصلة بالمادة. وفي حالة الكائن الحي يوجد هناك صيغتين: العقل والمادة. وهكذا فالسؤال الذي يبرز هو: كيف يمكن تصور العلاقة بينهما؟

تبدو «التفاعلية» أكثر الإجابات وضوحاً. فالعقل والجسد قادرين على التأثير ببعضهما تأثير العلة في المعلول. وبذلك فإن ما يحدث في الجسد يؤثر في العقل. . وقرر ديكارت أن موضعاً معيناً داخل النسج العصبية الدماغية، هو المكان الذي تحدث به التفاعلية، واختار الغدة الصنوبرية.

وهكذا فقد فشل في شرح عمل الدماغ، ذلك الشرح الذي انحصر في قوانين علم الأعصاب. أما الغدة الصنوبرية التي ادعى دورها، فقد ثبت أنها لا تستطيع القيام بالوظائف التي أسندها إليها فوظيفتها الدقيقة لم تعرف حتى الآن.

ثم قدمت طريقة أخرى، تبلورت بشكل مذهب يقول، بأن العمليات العقلية هي ظواهر مصاحبة للعمليات الدماغية. وقال هذا الرأي، أن الجسد يستطيع التأثير على العقل لكن العقل لا يستطيع التأثير على الجسد. وأن الحوادث العقلية نتاج نشاط دماغي محدد. شبيه بانطلاق البخار من آلة، أو بارتماء الظل في حركة تحددها حركة وشكل جسم. وقال أنصار هذا المذهب، إن الحالة الدماغية هي التي تحدث تغيراً في القسمات عند تجربة الألم.

إن الثنائيين القائلين بكلا الرأيين، يقرون بوجود العلاقة السببية بين الجسم والعقل. وقال البعض أنه من غير الممكن أن يؤثر بعضهما ببعض، وبالتالي افترضت **نظرية التوازي النفسية الفيزيقية** «العمليات العقلية والجسدية متلازمة واحدهما يتغير بتغير الآخر دون أن يكون بين سلسلتي التغير أية علاقة سببية» أن العقل والجسد شبيهين بساعتين مختلفتين، لكل منهما آليتها الخاصة، لكن علاقة الثبات والنظام والإتساق تربطهما مع بعضهما.

ولم يفلح هذا التشبيه الأخير، لأن العقل لا يملك نفس الآلية الداخلية وأنه بدون تلك الآلية، يبدو من غير المحتمل توقع اضطراد وثبات.

وأعلن بعض الفلاسفة فكرة **اللامادية**، كما سماها الأسقف (جورج بيركلي) أحد التجريبيين الإنكليز. وبرأيه فإن كل شيء موجود، هو عقلي، وأنه لا وجود لشيء مادي. وهنا خيارين كبيرين: فالحقيقة إما أن تتألف من عقل كبير شامل أو تتألف من مجموع العقول. فالوضع الأول ما يدعى بالمثالية المطلقة، والثاني بالمثالية الوضعية، وهو الذي أعلنه بيركلي.

إن استعمال مصطلح (المثالية) ذو دلالة واسعة. فهو يعطي قيمة أعظم، وأهمية أكبر للعقل أكثر من المادة. وهو يؤكد دور العقل في تقرير طبيعة الأشياء.

وتمثل فلسفة بيركلي، شرحاً فعالاً للرأي الذي يقول بأن الحقيقة تتألف كلياً من عقول هي العقل الإلهي، والتعددية في العقول المتناهية التي عند كل الناس. إن كل ما هو موجود، هو كذلك إما لأنه عقل، أو لأنه يعتمد على العقل، ولا شيء مادي يوجد.

وبرهن بيركلي على عدم اكتراثه بدور الرأي المادي، لأن وجوده غير مكن التحقيق، كما أنه من غير الممكن إثباته، وهذا ما يجعل افتراضه أو ادعاءه أمراً غير ضروري. كيف يرى بيركلي حالة الطاولة والكرسي والصخور والقمر وكافة الأشياء؟

ويوافق بيركلي على التسليم بوجودها، لكنها فقط مجموعة من الأفكار توجد في العقل الإلهي، وبسببٍ من إرادة الله عز وجل، توجد في العقل الإنساني.

إن أفكار هذا الفيلسوف التجريبي تكتنفها بعض الصعوبات. مثل مفهوم العقل الإلهي والتسليم بهذا الرأي فهذا التفسير لوجود الطاولة والكرسي... لا يمكن قبوله بوضعه المعروض كتفسير. وليس ما عرضه يحمل اسم نظرية علمية يقينية لنقص قيمته التنبؤية.

إن عدم القول برأي (الفكرة الإلهية) يحول الأمر إلى ما يدعى **بالنظرية الظواهرية**، تلك النظرية التي تدّعي بأن هذه الموضوعـات ليست أكثر من مظاهر. لكن الظواهرية هذه لها أيضاً صعوباتها الخاصة، فهي لا تتمكن في النهاية أن تضع في الاعتبار الإختلاف بين موضوعات الحقيقة والخيال المدركة، لأنها لا تتمكن من إيجاد أي اعتبار للاختلاف بين الظروف التي تكون بها الإدراكات الحسية غير وهمية والظروف التي تكون بها وهمية.

أما الجانب الآخر من اللامادية المثالية المطلقة، فيدعوا أنصارها وعلى رأسهم (كانت) والمثاليـين الألمان الـذين اتبعوه أمثـال (فيشته) - (شيلنـغ) - (هيجل)، إلى اعتماد الحقيقة أساساً على العقل أو الروح بصوْرة عامة. ودافع (بـرادلي) في هذا القـرن عن هذا الـرأي. وهو الـذي نفى وجود مجمـوع العقول، وألح بإصرار على وجود عقل مطلق فقط.

وتبقى أخيراً النظرية الثالثة، **وهي النظرية المحايدة**، التي تنفي حقيقة العقل وحقيقة المـادة. إنهما وجهان بـاطن وظاهـر لحقيقة ليست عقليـة ولا فيزيقية بل محايدة تكمن خلفهما.

وتفرعت عن هذه المدرسات اتجاهات مختلفة. وأعلن (سبنوزا) ذلـك الفيلسوف العقلي، الذي عاش في القرن السابع عشر بأن هذا الخفي الواقع خلفهما **هو الله** الذي يشتمل كامل الحقيقة، أو الطبيعة التي تمتلك نوعين من التفكير العقلي والامتداد «المادة» في صفاتها.

وعُدل هذا الرأي فيما بعد وعاد التعديل الأخير يعلن عن وجود تعدد في الخواص بعضها مادية وأخرى شخصية وهكـذا فقد تصـور «ستراوسن» الأفراد كمواد تملك طبيعتها كلا الخاصتين العقلية والفيزيقية.

وظهرت محاولات عـدة في هذا المضـمار، تبلورت في كتابات «**هيوم**» وبشكل أوسع في أفكار الفيلسوف الذرائعي «**وليام جيمس**» وبعض الوضعيين الآخرين وجميعهم يفترضون وجود عدد من الكيانات الذرية تصنع عقولاً، عندما تتصل بطرائق معينة مثل قوانين الذاكرة، وتداعي المعاني والأفكار. كما

تصنع أجساماً عندما ترتبط بطرائق أخرى.

وهكذا يبدو برأيهم عقل الإنسان حصيلة إجتماع تجاربه، بينما المادة وموضوع الأجسام يتكون من اجتماع التجارب التي يحصلها الناس، أما الإختلافات بين العقل والمادة، وبين ما هو عقلي وفيزيقي، فهو يرجع إلى الصلات الحاصلة بين التجارب وأجزاء الطبيعة.

وأخيراً فإن بعض الفلاسفة المهتمين بعلم اللغات ادعوا أن الاختلاف بين العقل والجسد يكمن في نوعين مختلفين من اللغة أو الأجهزة التفاهمية. فاللغة الفيزيقية التفاهمية والمصطلحات الزمانية المكانية من جهة، والحديث الشخصي من جهة أخرى.

وتوصل الوجوديون والظواهريون إلى نتائج مماثلة غير مدعومة بالاعتبارات اللغوية، والإنسان برأيهم مجموع زماني مكاني، وموضوع للمراقبة والدراسة والعديد من التلاعبات والمناورات. والإنسان يفهم كمتحرك حركة ذاتية، يغير نفسه والعالم، من خلال التصميم الذي يقرر القيم ويحرك الأشياء بهذه القيم، الإنسان الذي يصنع حياته وعالمه طبقاً لهذه القيم التي يقررها. وهو الذي أخيراً يستطيع أن ينكر مشكلة العقل والجسد.

نظريـة المعرفـة

هذا العالم الضيق الواسع الذي نعيش فيه،. ونتفاعل معه، ما هو؟ ومن هو الإنسان العامل الفعال فيه؟ مما لا شك فيه أن القرون الماضية شهدت تقدماً سريعاً في حقول المعرفة. ولكن هذه المعرفة أسيء فهمها واستخدامها، وزاد البؤس والشقاء الإنساني، وحولت المعرفة شعور الإنسان إلى نوع من الخوف وعدم الإحساس بالأمان، كما أن مبادئ الأخلاق يبدو أنها قد تعرضت لتدهور سريع ومريع، رغم التقدم الهائل في الذرة والفضاء والكيمياء وعلم الحياة، تلك الفتوح التي أطل من خلفها شبح الدمار والهلاك لكافة الجنس البشري في هذه الأرض. إن العالم يبدو اليوم صغيراً، بعد التوسع المعرفي الهائل الذي حدث، لكن دور الإنسان، ذلك العنصر الفعال في هذا الوجود، قد انكمش وتضاءل. ومع ذلك فإنه لا يزال راكباً رأسه، جاهداً في توسيع شقة الإنحراف.

إن الإنسان يبدو اليوم أكثر رفاهية من ذي قبل، لكنه لم يعترف حتى اللحظة، بما تقترف يداه. ومن هنا تبرز اليوم، الحاجة الملحة إلى معرفة العالم حق المعرفة، وفهم قواه المدركة.

لم يقدم الأوروبيون تعريفاً خاصاً للكلمات: يعرف، عارف، معرفة. إلا أنهم ركزوا على نقطة هامة مفادها، معرفة حالة أو واقع الشيء، فكان تعريفهم محدداً وقابلاً لافتراضات وتخمينات. افترضوا مقدماً وجود اللغة، فكان تعريفاً واحداً فقط ثبت في بيان لفظي، وافتقر دائماً إلى البراهين التأكيدية.

وفرق علماء المعرفة في مجال العلم بين ماهيته وقيمته وكيفيته وطريقته، وتحري صدقه من كذبه. وفيما إذا كان هذا البيان يقوم على أسس تجريبية من الحس والمنطق أم لا. وفرقوا بين أنواع المعارف ومنها الواقعية والمنطقية، منها المباشرة وغير المباشرة، والتي تتم عن طريق الوصف أم المعرفة الشخصية.

تلخصت سبل التفكير المدني في مدرستين: التجريبية والعقلية.

وينطوي **الرأي التجريبي** على مقولة مفادها، أن المعرفة الإنسانية، إما أن تكتسب مباشرة بواسطة الإدراك الحسي أو تستمد مما يكتسب. وحاول أنصار هذا الرأي البرهنة على أن الإدراك الحسي ضرورة حاسمة.

وها هو (بيركلي) أحد رواد هذا الرأي يقول: إن المعرفة الحقة هي ما يبدو للشعور بأعراض محسوسة، وأن ما لا يبدو محسوساً فهو وهم محض.

ويقول: ومهما أحاول فلست أستطيع تصور المعنى المجرد، ومن الممتنع عليّ تصور المعنى المجرد لحركة متمايزة من الجسم المتحرك، لا هي بالسريعة ولا هي بالبطيئة، لا بالمنحنية ولا بالمستقيمة، وقس على ذلك سائر المعاني الكلية.

وحلل «هيوم» المعرفة وفق المبدأ الحسي، وذهب مذهب (بيركلي) و(لوك). والمعرفة عنده مجموعات إدراكات أي أفكار بلغة (ديكارت)، أو معان بلغة (لوك) و(بيركلي). والإدراكات، منها انفعالات ومنها أفكار أو معان، ومنها علاقات بين المعاني بعضها بالبعض الآخر وبينها وبين الانفعالات.

ووجهت لهذه المدرسة انتقادات مرّة. وخاصة حول أكاذيب التجربة الحسية. فالقمر الذي يبدو للناظر، تغطيه أو تحجبه عن العين قطعة صغيرة من النقود إلا أن المراقب الواقف فوق سطحه يراه كبيراً وواسعاً، ولا يرى منه إلا جزءاً صغيراً. وما يراه لا يظهر في الحقيقة حجمه الطبيعي.

وقد يقولون إن هذا الشيء المرئي ليس القمر الحقيقي، ومن هنا فإنهم

يقعون في التباس مزدوج، فما يرى آنياً عبارة عن مدرك حسي، لكنه ليس المدرك الفيزيقي الذي هو القمر الطبيعي. وهذه الإزدواجية تلقي الشكوك حول معرفة العالم الخارجي. ومن هنا فإن الحقيقة جزئية، وكي يعيد التجريبيون بناء نظريتهم من جديد، فإنهم قالوا بالواحدية، وبها يبني المرء مثالية، تنفي الحقيقة المستقلة للمدرك الفيزيقي، وتقرر المعرفة الإنسانية الظاهرية، فالإنسان طبقا للرأي الأخير يهتم بالظاهر فقط. وأنه سواءً وجدت الأشياء أم كانت خلف حجاب فالمعرفة تبقى للظاهر.

ويواجه المثاليون والظاهريون كثيراً من الصعاب. فالفرضية الأساسية التي تدّعي بأن معرفة العالم الخارجي، تكتسب مباشرة من الإدراك الحسي أو تشتق منها، يعتريها الكثير من الشكوك.

إن القول بأن ما يعلم من هذا العالم، يرد عن طريق الإحساس والإدراك الحسي، يردّ عليه بسؤال مفاده، ما هو برأيكم دور المعرفة السماعية؟ تلك المعرفة التي تنال مما يخبر الآخرون. ويرد التجريبيون بأن هذه المعلومات، رغم أنها لا تعطى بشكل تجربة أو اختبار حسي إلا أنها مشتقة من إدراك حس الشخص الراوي.

ويقول الخصوم: إن اكتساب الرجل العادي من المعرفة، لا يعتمد فقط على الرواية الحسية، بل على فهم الرجل العادي واستيعابه لما يقال له، وإن شرط المعرفة السماعية هو اللغة والتعبير الناجح عن الكلمات.

ويقول التجريبيون أن هذه المعرفة تابعة للوسيط الذي يمكن أن يحوِّر ويبدِّل، والمعلومات قد تزداد أو تنقص.

وبذا فإن العلوم التجريبية لا تعطي المعرفة الأكيدة، بل تعطي معرفة احتمالية، وهذا الإحتمال على درجات. بعضها عادل وبعضها أدنى درجة في ضروب المعرفة. ومن هنا كان انطلاق أنصار الرأي العقلي المغاير.

إن هذه المدرسة **العقلية التقليدية**، تدّعي أن عقل الإنسان هو الممد الأول للمعرفة الحقيقية المطلقة.

فالحقيقة تلك، لا ينالها الإنسان بالخبرة الحسية وهي لا يمكن أن تشتق من هذه الخبرة بل هي عقلية.

وإن الأفكار مصدرها العقل. ولا تحدث معرفة من تلقي انطباعات الحس، ولا سبيل لكشف ماهية الأحداث التي تجري حولنا، إلا باستنباط النظريات من البديهيات، دون اللجوء للملاحظة والتجربة.

إن هذا القول المتطرف غير مقبول.

هل يولد المرء، وهو على معرفة بالبديهيات وطرق الاستنباط؟ ولنفرض التسليم بهذا، لكن كيف يعرف الإنسان ذلك دون أن يتعلم؟ هل يصبح خبيراً بدون خبرة؟.

وعند التسليم بمعرفة الحقائق المجردة، وبطرق استنباط النتائج منها، وما يتطلبه ذلك من خبرة وتدريب، عندها يثبت أن هذا النوع من التدريب، يغني عن غيره من أنواع المران الخاصة، التي تمكننا من أن نكون على حظ وافر من الخبرة في القيام بالمشاهدة والتجربة.

إن عقل الإنسان على حد قولهم، هو الذي يمكن من المعرفة على أعلى المستويات. وهذه القدرة العقلية الخالصة، تمكن من الوصول إلى معرفة الحقيقة الواقعية، الحقيقة التي ليست مقيدة ولا متغيرة.

ووجهوا النقد إلى الخبرة الحسية وأنها غير محددة ونسبية تؤخذ بسياق معين، وأن من يبني فوقها كمن يبني فوق أسس من الرمال المتحركة. وقالوا إن العقل معلوماته ثابتة وغير متغيرة. والحقيقة اليوم هي دوماً حقيقة.

وقالوا إن المعرفة العقلية تمتاز بالعصمة، وهذه العصمة التي يستقر فوق صخرتها صرح الحدس العقلي للمعرفة الإنسانية.

هذا الرأي العقلي، يتعارض كلياً مع التجريبية، وهو يقودنا إلى طرح السؤال الثاني ومفاده: هل هناك من معرفة معصومة؟

لو استثنينا الوحي الإلهي وما يترتب وما ينجم عنه وعن النبوة فـماذا نجد؟

يقول أفلاطون إن العقل يمتلك العصمة. لكن هذا الرأي لم يسلم به إلا القليل. وبافتراض حالة العصمة تلك، فإنها لا تتعدى صوراً وأفكاراً معينة. وادعى البعض أن كل مخلوق يستطيع استبانة بعض البيانات الرياضية والمنطقية المحددة دون لبس وبلا شكوك.

إن الخبرة التي تغفلها نظرية التجريبيين، هي نفسها التي تغفلها نظرية العقلانيين. فالأولى تنشد انطباعات حسية خالصة، والثانية تنشـد استدلال عقلي محض. والحقيقة المتوخاة يتوصل إليها من صدق النتائج.

إن المعرفة تنشأ نتيجة الإجراءات الوقائية من الأخطاء الممكنة. ففي لعبة الشطرنج مثلاً، من يعرف أن الشاه قد مات، هو من تمتع ببصر سديد، وتفكير سليم استخدمهما دون أن يكون شارد الذهن، أما الذي حاز التدريب والمران والخبرة في تلك اللعبة فإنه يضع الإحتمالات، هل حكمه بموت الشاه هو عن طرق العقل أو الحواس؟ وهل أمن الخطأ عن طريق عصمة حواسه عن الخطأ، ومبادئه الصورية من التناقص، عندهـا لا إجابـة صحيحة. إن العلم بأن الشاه قد مات، هو علم صحيح، عندما تدرس لوحة الشطرنج، دراسة بصرية للشخص الحاضر الذهن، وقد كان يعرف عما يبحث عنه، لأنه قد تعلم من قبل عن طريق التدريب، كيف يلعب الشطرنج، وكينف يتابع ما يقوم به الآخرون.

إن المبالغة في حجم الهوة التي تفصل بين الجانبين التجريبي والعقلي، جعلت هذا التناقض الواضح. والحقيقة أنها ليست كذلك. وهي لا تستدعي هذا الصراع الطويل، لأن المعرفة الإنسانية برأيهم تعتمـد على كـلا دوري التجربة والعقل. فالتجربة تزود بمادة المعرفة، والعقل يزود بتقديم المبادىء لتنظيم وقيادة هذه المادة. وهذا هو الخط الذي اتبعه علماء المعرفة بشكل عام.

وإذا ما عدت المعرفة الإنسانية كتآلف بين التجربة والعقل، برز سؤال

حول قبول هذه النظرية التآلفية أم لا. ورغم محاولات الدمج تبقى استقلالية النزعتين كأنهما قوتين عاملتين باستقلال أكثر أو أقل، في محاولة التزود بالمعرفة.

وهـذا الرأي التـوفيقي انبرى لـه معـارضـون. وتلخص مـوقفهم في نقطتين:

١ - إذا كانت التجربة الحسية، شيء يعمل ضد الإطلاق والتعميم، وتقدم الجـزئي المخصص، فإن الأطفـال الصغار لا يميـزون بـين التخصيص والإطلاق، فما كان في البداية يبدو كأنه إطلاق أكثر مما هو تخصيص، ثم يأتي التخصيص. ويفكر الطفل فيما بعد فقط، بتصور الجزء المخصص المعزول مادياً، وكحقيقة ثابتة. وبـذا يكون من الخـطأ الافتراض بـأن الخبرة الحسية المبكرة هي من التماسك والتخصيص ثم تعمم.

٢ - إذا كانت وظيفة العقل تزويد الإنسان بمبادىء العصمة التي تـنظم بها عناصر الخبرة، فهل من الضمانة أن لا تكون مبادىء العصمة قد زودت بطرائق أخرى. قيل إن الرياضيات والمنطق، تزود بـالحقيقة اليقينيـة، ضمن شبكة من التكرار والحشو. وإذا كانت وظيفة العقل التقاط الحقيقة من الحشو، فمن الضروري الشك بالافتراضات، عن نقد نظرية التآلف في كل ما يتعلق بالخبرة والحس.

وإذا كان الإنسان قادراً على بلوغ المعرفة المعصومة «وهذا محال دون العون الإلهي» فمن الضروري أن يكون العقل معصوماً. وبافتراض عصمة هذا العقل، فما هي البراهين على امتلاكه تلك الإطلاقية العمومية؟

إن الإنسان لا يستطيع البرهنة على تلك الفرضيات إن وجدت، ولا يستطيع الإجابة بالتالي عن هذه الأسئلة إن طرحت، ولا يستطيع الإدعـاء امتلاكه معرفة العصمة. وقد يحاول البعض الرد بأن العقل على يقين من أمور كثيرة. لكن التيقن في بعض المعارف شيء، وامتلاك العصمة شيء آخر.

إن كثيراً من المشكلات باعتراف الغرب نفسه، لا تزال تقف حجر عثرة

أمام علماء المعرفة وهي تنتظر الحل. فلا الإدراك الحسي بقادر على الإقناع بيقينية المعرفة المعتمدة عليه، وبالتالي يبقى حكمه في مجال النسبي فقط. ولا الإدراك العقلي يفي بالجواب.

ورغم الإتجاهات الحديثة التي أدخلت جانب اللغة وعلاقتها مع التفكير، فإن البشرية التي اعتمدت على ذاتها دون تقديرات خالقها، والتي وضعت جانباً وحي الخالق، ستبقى تتخبط هنا وهناك، دون أن تتمكن من ترسيخ أقدامها على مستقر صلب.

المعرفة العقلية

جاء في معاجم اللغة العربية، تعريف العقل بأنه نقيض الجهل. ويقال عقل يعقل عقلاً، إذا عرف ما كان يجهله قبل، أو انزجر عما كان يفعله.

وأورد الفيروزبادي في القاموس المحيط تعريفه، بأنه «العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها، وكمالها ونقصانها. أو العلم بخير الخيرين وشر الشرين، أو مطلق لأمور أو لقوة بها يكون التمييز بين القبيح والحسن..... ويقول أيضاً:

والحق أنه نور روحاني، به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية... والدواء بطنه يعقله ويعقلُه أمسكه، والشيء فهمه فهو عقول..... والقتيل وداه وعنه أدى جنايته وله دم فلان ترك القَودَ للدية. والظبي عقلاً وعقولاً حيق وبه سمي عاقلاً... والبعير أكل العاقول يعقل في الكل. والعقل الدية والحصن والملجأ والقلب وثوب أحمر يجلل به الهودج أو ضرب من الوشي.... والمعقلة الدية نفسها... واعتقل رمحه جعله بين ركابه وساقه. والشاة وضع رجلها بين ساقه وفخذه فحلبها. والرجل ثناها فوضعها على الورك كتعقلها. ومن دم فلان أخذ العقل. والعقال ككتاب زكاة عام من الإبل والغنم... ومن القوم سيدهم، ومن كل شيء أكرمه والـدُرُّ وكريمة الإبل، والعاقول معظم البحر أو موجه، ومعطف الوادي والنهر وما التبس من الأمر والأرض لا يهتدى لها وبنتُ. واعتقل لسانه مجهولاً لم يقدر على الكلام».

ويقال أيضاً: وقالوا سميت الدِية عقلاً، لأن الإبل التي كانت تؤخذ في الديات، تجمع فتعقل بفناء المقتول، فسميت الدية عقلاً وإن كانت دراهم ودنانير. وقيل سميت عقلاً لأنها تمسك الدم.

وجاء أيضاً قولهم: فلانة عقيلة قومها، أي كريمتهم وخيارهم، وعقيلة كل شيء أكرمه.

مما سبق تبين لنا أن للعقل مترادفات عدة في اللغة تعطي معاني الدية والربط والتقيد والقوة العاقلة التي تميز الكائن المدرك عن سواه وأنها أكرم ما في الإنسان. والغطاء المجلل والقلب...

وللعقل ألفاظ منها اللب والحلم والحجى والحجر. وقد وردت اللب بمعنى القلب في قول الأعشى بن ميمون:

أرى سفهاً بالمرء تعليق لبه بغانية جود متى تدن تبعد

كما وردت لفظة اللب أيضاً لتدل على العقل في قول الشاعر:

فوالله لا أحسو يد الدهر خمرة وشربة تزري بذي اللب والفخر

وفي معنى الحلم أي الذين لا تخضع أفعالهم للأهواء، ولا تميل عقولهم مع الرغبات.

وهو مقابل السفه ونقيض الجهل والطيش. فالحليم راجح العقل. متصف بالأناة والعقل. وورد أيضاً أن العقل نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية كما أسلفت.

أما العقل في القرآن الكريم، فلم تستخدم اللفظة بصفة الإسم بل بصفة الفعل. ومعظم الآيات الكريمة ورد بها بصفة فعل المضارع.

فالله العزيز الكريم يدعو إلى التأمل في الطبيعة فطرياً. ويضع القرآن صورة الطبيعة أمام أنظار الإنسان كي يتفحصها. فالبحث والتقصي ضروري. وهو يقتضي أن تكون البرهنة عقلية. فهي تساق إلى قوم يعقلون. فكلمة

يعقلون هي واسطة هذا الكشف عن الحقيقة. والفاعل هو العقل، أداة الفعل يعقل.

ويأتي بعد الآيات التي تتحدث عن الإنسان وأصله وبداية الخلق تعبير: لعلكم تعقلون. وعندما يتعرض للمجادلين، يوحي بأن الإقتناع لا يكون إلا بأدلة عقلية وبراهين. وكذلك عند التعرض لقضية الموت والحياة والبعث بعد الموت، فإنه يؤكد على اللجوء للإقناع عن طريق المقارنة، فما حدث في الوجود، يمكن أن يحدث على نفس الصورة مرة أخرى وظهوره من نقيضه كظهور النار من الشجر الأخضر تماماً.

ودراسة التاريخ في السياق القرآني تحتاج إلى فعل العقل. هذا ما يؤكده عند التعرض لليهود وابتداعهم الأحكام لمصلحتهم وخداعهم وتناقض أقوال المنافقين... وكذلك الحوار القرآني الذي يدور في قصص الأنبياء، والذي يجري بينهم وبين الأقوام المعاندة والمكابرة، يبين الفرق بين قدرة الله وقدرة الإنسان وعجز هذا الإنسان. ويرفض التقليد الأعمى. واستخدمت في آياته بعد هذا الحوار والقصص تعبير «يعقلون» أو «تعقلون». وهذا ما يؤكد على استخدام أداة الفهم والإدراك وأن تلك الأقوام لم تستخدمها.

أما التحريم والإباحة فهي تختم بقوله: «لعلكم تعقلون» حتى يدرك الناس الحلال والحرام وأحكامها المنوطة بالعقل. فالتكليف يسقط عن غير العاقل.

وهكذا فإن فعل «عقل» يواكب أو يحدث عن:

١ ـ ظواهر الطبيعة

٢ ـ الحوار بين الأنبياء والأعداء.

٣ ـ تطور النشأة الإنسانية.

٤ ـ حركة الحياة على الأرض.

٥ ـ حركة الطبيعة وظواهرها.

وهذه الظواهر يربط القرآن بينها وبين فعل العقل، كي يمارس الإنسان

دوره في الخلافة.

إن العقل في القرآن الكريم أسمى ما في الإنسان. وهو الذي يفرق بينه وبين الحيوان. وهو الذي يصله بالكون وخالقه، ويكشف له الأسرار.

وقد جاء في الذكر الحكيم قوله عز وجل:

﴿يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه﴾
﴿كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون﴾
﴿صم، بكم، عمي، فهم لا يعقلون﴾
﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾.

وهنا يأتي الربط بين اللسان العربي وفهم القرآن. وهذا تقرير بأن القرآن عربي بلا شك وأن لغته عربية. ولكن ليس المقصود هو الفخر أو الاعتزاز، بل الفهم وإدراك معاني القرآن. فاللسان وسيلة للتعبير. وموسى عليه السلام يقول ﴿واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي﴾.

والقرآن الكريم، جعل العقل صفة القلب. أي أن حاسة العقل عضوها القلب.

﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها﴾.

وقد أطلق العقل على الإدراك، حيث يعقد القلب التصديق.

وقد خلقه الله سبحانه، بحيث يدرك نفسه، في أول وجوده. وجهزه بالحواس الظاهرة والباطنة، فيدرك الظواهر والمعاني الروحية، حيث ترتبط النفس مع الظواهر الخارجة عنها مثل الإرادة والحب والبغض والخوف والرجاء.

ويتصرف العقل مع هذه الحواس، فيحكم ويقضي على الأمور الخارجية والنظرية قضاءً فطرياً، وعلى العملية قضاءً عملياً، وفقاً لتشخيص الفطرة الأصيلة.

وقد تتسلط بعض القوى على الإنسان، مثل الغضب والشهوة، فلا يعمل العقل بشكل سليم، ويبطل أو يضعف حكمه. وبذلك يخرج الإنسان عن حدّ الإعتدال، وجادة الصراط المستقيم. وينجم عنه بالتالي حكماً مشوهاً، كالقاضي الذي يقضي بشهادات كاذبة أو وثائق مزورة، وعندها ينحرف القضاء عن جادة الحق دون قصد الباطل.

عرّف الحق عز وجل العقل بالذي ينتفع به في الدين، فيهدي إلى حقائق الأمور والمعارف وصالح الأعمال. وإذا لم يؤد هذا الدور، فإن صفة العقل تنتفي عنه. أما عندما يعمل في مجال الشر فقط، يصبح كما قال الله عز وجل ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾.

العقل في السنة:

أورد البعض حديث: «أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر: ثم قال الله عز وجل: وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً أكرم عليّ منك. بك آخذ وبك أعطي وبك أثيب وبك أعاقب» وقالوا إنه أول المخلوقات. واحتجوا بأن أول المبدعات هو العقل الأول. وضعف البعض هذا الحديث وقال البعض، إن اللفظ المروي مع ضعفه، يدل على نقيض هذا المعنى. فعندما يرد النص: ما خلقت خلقاً أكرم عليَّ منك، يدل على أنه قد خلق قبله شيء غيره. وهذا ما يراه ابن تيمية الذي يقول أن ما يسميه الفلاسفة العقل الأول، ليس قبله مخلوق عندهم.

وصحح البعض هذا الحديث بصيغة أخرى هي «...ما خلقت شيئاً أحسن منك، منك آخذ وبك أعطي». ومع ذلك فإنه برأيهم يبقى ضعيفاً.

ويروي الغزالي في كتاب «إحياء علوم الدين» حديثاً جاء في النوادر:

«روي أن عبدالله بن سلام سأل النبي ﷺ في حديث طويل في آخره عظم العرش، وأن الملائكة قالت: يا ربنا، هل خلقت شيئاً أعظم من العرش قال نعم: العقل، قالوا وما بلغ من قدره؟ قال هيهات. لا يحاط

بعلمه. هل لكم بعدد الرمل؟ قالوا لا. قال الله عز وجل: فإني خلقت العقل أصنافاً شتَّى بعدد الرمل. فمن الناس من أعطي حبة، ومن أعطي وسقاً، ومنهم من أعطي أكثر من ذلك».

وقد وردت في العقل بعض الأحاديث الصحيحة، وهي تتصل بمعنى الإدراك والرشد والوعي والحفظ. وصيغة العقل في الحديث الشريف ليست محصورة بالصيغة الفعلية، كالتي وردت في القرآن الكريم، بل تروى في الصيغتين الإسمية والفعلية. كما ترد في سياق التكليف والمسؤولية والمدح والثناء وورد الربط أخيراً بين الطاعة والعقل والعبادة والعقل في أحاديث كثيرة.

أقوال الأئمة والعلماء في العقل:

أورد الكليني في«الأصول من الكافي» عن أبي جعفر عليه السلام قال: لما خلق الله العقل، استنطقه ثم قال له: أقبل فأقبل. ثم قال له أدبر فأدبر. ثم قال: وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً هو أحب إلي منك. ولا أكملتك إلا فيمن أحب، أما إني إياك آمر، وإياك أنهى وإياك أعاقب، وإياك أثيب».

وهو شبيه بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.

كما أورد عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال، قلت له ما العقل؟ قال ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان. قال قلت فالذي كان في معاوية؟ فقال تلك النكراء، تلك الشيطنة، وهي شبيهة بالعقل، وليست بالعقل».

وقال أمير المؤمنين علي عليه السلام في صفين «العقل في القلب».

وقال عمر رضي الله عنه «ليس العاقل من عرف الخير من الشر، بل العاقل من عرف خير الشرين». وقيل لعمرو بن العاص ما العقل؟: قال الإصابة بالظن ومعرفة ما يكون بما قد يكون.

ويمكن النظر إلى العقل من جهة أخرى، في قول معاوية ابن أبي سفيان:

«العقل مكيال. ثلثه فطنة، وثلثاه تغافل» وفي قوله لعمرو بن العاص، ما بلغ عقلك؟ قال ما دخلت في شيء قط إلا خرجت منه. قال معاوية: لكني ما دخلت في شيء قط أريد الخروج منه.

ويتبين من هذه الأقوال وغيرها أن للعقل أنواع: بعضها ذكي، وبعضها عاقل، وآخر متصف بالدهاء والمكر والحيلة والفطنة والشيطنة..

ودعا المعتزلة إلى استقلالية العقل وسبقه بالمعرفة. بينما ربط غيرهم بينه وبين الإيمان باعتبار أنه جوهر الإيمان. وأتى رأي الأشاعرة في مركز الوسط بين الجبر والاختيار بينما جعل المعتزلة وبعض المتصوفة والأشاعرة للعقل قدرة على الإختيار، لكنهم اختلفوا في نقطة تحديد العمل الإختياري، بالنسبة لإرادة الله عز وجل.

وتحدث الغزالي عن شرف العقل. وقال إن العلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة، والنورمن الشمس والرؤية من العين. وهو يتأثر بالمحاسبي في اعتبار العقل غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية وكأنه نور يقذف من القلب به. كما تأثر أيضاً بالفلسفة واعتبره موطن التكليف ومناط المسؤولية، بإسناده إليه معرفة عواقب الأمور والإقدام على الشهوة والإحجام عنها.

وعندما يفسر الفخر الرازي المتوفى عام ٦٠٦ هـ آية النور، يذكر أن الله تعالى هو خالق النور وأن هذا النور عرض. وأن هذا العرض، لا يمكن أن يقوم بذات الله. ومن هنا فإنه يفسر النور بأنه العقل الذي يتجلى فيه نور معرفة الله تعالى.

ويقول أيضاً: إن للإنسان بصر وبصيرة. البصر هو العين الظاهرة، والبصيرة هي القوة العاقلة وكل واحد من الإدراكين نور: فالقوة العاقلة تدرك الكليات، لأنها لو أدركت كل ما في الوجود فهي ما أدركت الكل، لأن الكل عبارة عن كل ما يمكن دخوله في الوجود في الماضي والحاضر والمستقبل والقوة الباصرة تدرك الظاهر، بينما العاقلة تدرك الباطن والظاهر على السواء وتغوص

فيهما. والقوة العاقلة، يشارك الإنسان فيها الله في إدراك الحقائق، وبقوته الحساسة يشارك البهائم، والنسبة معتبرة.

فكانت القوة العاقلة أشرف. والقوة العاقلة كالأمير والحاسة كالخادم. والأمير أشرف.

وهكذا فهو يشترك مع المحاسبي والغزالي في تكريم الإنسان بالعقل.

وعنده المعرفة نوعان: معرفة ظاهرية: بدراسة الدلائل التي تدل على وجود الصانع.

معرفة بالبصيرة: وهي النور الذي يكون في القلب.

والعقل عنده مطالب بالاستدلال على وجود الله.

ويتأثر الطبري المتوفى عام ٣١٠هـ. بالمحاسبي. وعندما يفسر اللب في قوله تعالى ﴿**ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب**﴾ يقول يا أولي العقول.

وأخيراً يقول القرطبي بأن العقل كائن موجود، ليس بقديم ولا معدوم... وإذا ثبت وجوده فيستحيل القول بقدمه، إذ الدليل قد قام على أن لا قديم إلا الله.

وللعقل أنواع، منها ما يكون عند الصبي، فيعقل ما يقال له، ويميز بين الخير والشر، وهو عقل فطري، ومنها ما يستحق به الإنسان الخطاب من الله سبحانه ببلوغ الحلم. وأنفع هذه الأنواع التي ذكرت وأفضلها، ما يصير به صاحبه حكيماً بالتجارب. والنوع الأخير موروث ينتفع منه صاحبه فيما بعد، فيرثه من صحبة والده العاقل بعد موته نتيجة البركة والدعاء.

وهذه الأنواع، قد يحصل عليها الفلاسفة وحكماء الهند وغيرهم، وهي لتأييد النفوس والمعاملة في هذه الحياة. أما ما ينفع الإنسان في حياته الأخرى، فهو ما سموه بالعقل الموزون وهو المطبوع بهداية الله، وما أطلقوا عليه اسم اللب. وهو لب القلب، ونور بصر العين، ومادة الغذاء المفيدة في

لب الثمرة القلبية، ونور المصباح المضيء..

ويتصف هذا اللب، بأنه قوام الدين، ومعدن نور التوحيد، وهو عقل مطبوع مغروس في أرض التوحيد، ولا يكون إلا لأهل الإيمان، وهو يفترق عن اللب أو عن العقل الذي يختص به العوام. إنه يعقل النفس عن متابعة الهوى، مثلما يمنع العقال الدابة من مرتعها. وهو يعقل عن الله الأمر والنهي والمواعظ والوعد والوعيد، ويفهم مراد الأشياء على قدر ما يوفقه، كما أنه يفقه أصول الدين وفروعه، من حيث استنباط الأحكام والخواطر ولطائف الإشارات.

إن الأنوار كلها ترجع إليه، وينفذ سلطانها بصلاحه، كما أن لا بهيمة النفس ولا طبائعها ولا آفاتها تقترب منه.

استعملت آيات القرآن الكريم العقل في العلم والسمع للإدراك مع سلامة الفطرة:

﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها، أو آذان يسمعون بها، فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾.

وهكذا فالمراد بالعقل في كلامه تعالى، هو الإدراك الذي يحصل للإنسان مع سلامة فطرته. ومن هنا يظهر معنى قوله تعالى ﴿**كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون**﴾ فالبيان يتممه العلم، والعلم مقدمة للعقل، ووسيلة إليه كما قال تعالى ﴿**وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون**﴾.

إن الأصل في معنى العقل إذن هو العقد والامساك. وبه سمي إدراك الإنسان إدراكاً يعقد عليه عقلاً وما أدركه عقلاً. وهو القوة التي يقال أنها إحدى القوى التي يتصرف بها الإنسان، ويميز بها بين الخير والشر، والحق والباطل، ويقابله الجنون والسفه والحمق والجهل وغيرها..

إن العقل قد يكون صفة العلم الذي محله القلب، أو قد يكون أصل

قائم بنفسه، والعلم صفة حالة فيه. وقد يطلق العقل ويراد به صفة العالم، وقد يطلق ويراد به محل الإدراك أعني المدرك. وهو المراد بقوله عليه الصلاة والسلام «أول ما خلق الله العقل».

وهكذا يمكن أن يطلق على القلب لفظ العقل، فيبدو مشتركاً لمعان عدة مختلفة. فهو قد يطلق ويراد به العلم بحقائق الأنوار، فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله القلب.

وقد يطلق العقل ويراد به المدرك العام للعلوم، فيكون هـو القلب، تلك اللطيفة الربانية المدركة.

وعندما نتكلم عن العقل ودوره أخيراً، فلا بد من إعـطاء لمحة عن العقل والمخ في نظر العلم الحديث، والصلة القائمة بينهما.

إن ما توصلت إليه الدراسات الحديثـة، يوضـح عدم ارتبـاط العقل والمخ، واستقلال كل منهما عن الآخر في المكان والزمان.

وأثبتت دراسـة ظواهـر التنويم المغنـاطيسي، والتجارب الـواقعية التي أجريت في الآونة الأخيرة، ومنذ مطلع هذا القرن صحة هذا الرأي. كما أنها ألقت الأضواء، في محاولة منها لتحديد أبعاد العلاقة بينهما تحديداً صحيحاً، مبنياً على أسس من التجربة الواقعية. وهذا ما حدا بالعلم الحديث، وخاصة منه علم النفس، إلى نفي تبعية العقل للمخ، ذلك المفهوم الذي ساد في ظل المدارس المادية.

لقـد كذبت المشـاهدات الـواقعية المتعـددة، الرأي الـذي مفاده، أن التفكير، ليس أكثر من إفراز يفرزه المخ، كما يفرز الكبد الصفراء. ونفى هذا الزعم الكثـير من علماء الغريزة، مثل الدكتور (شارل ريشه) الذي أعلن أنه، وبدون عناء كبير، يمكن تصور وجود الذكاء دون أن يكون المخ جهازاً له. ولو أن ذلك يبدو لأول وهلة، أمراً غير معقول. كما نفى القول السائد بكون المخ يفرز التفكير، وقال أنه شبيه بقولنا أن الساعة تفرز الزمن. لكن المخ والساعة جهازان، أحدهما حي والآخر ميت.

كيف يمكن لعدد غير قليل من الأشخاص، الاحتفاظ بذاكرتهم حتى أواخر أيامهم، إذا كان المخ يفرز التفكير؟ مع أن المخ عندهم قد لحق به تلف كبير. وهذه المشاهدات التي رواها العديد من الأطباء والعلماء ما هو تفسيرها؟

إن الدكتور «هوزلاند» يعلن أن شخصاً كان مريضاً، ومصاباً بالشلل منذ وقت طويل، لكن لم تبد عليه حتى ساعته الأخيرة، أية أعراض لاضطراب عقلي، ووجدت جمجمته عند التشريح، أشبه بصندوق خال إلا من الماء فقط.

كما يقول الدكتور «روبنسون» في وصف إحدى حالاته، أن إنساناً عاش عاماً كاملاً وكان عادي المظهر، ومع ذلك كان مخه كتلة من الصديد لا غير. ومع أن هذه المشاهدات ليست معممة فإن المخ ليس مصدراً للعقل. والوعي الإنساني في حالة استقلال تام عن الجسد. وكذلك الشعور في استقلال عن الحواس والوعي عن المخ... إن العقل قد يعده البعض مصدراً للمخ وليس العكس بصحيح.

إن الجسد المادي يفنى بعد الموت، هذا أمر لا شك فيه. لكنه ليس من دليل علمي واحد على فناء العقل أو تحلله بعد الموت. وإذا ما كان العقل من صنع المخ، فإن فناء العقل يصبح أمراً علمياً ثابتاً.

إن تلاشي المخ لا يعني تلاشي العقل. فالوردة التي تلقي ظلاً على الأرض، لا يعني تلاشي ظلها تلاشيها. والآلة التي تعزف لحناً جميلاً، لا يعني تعطلها تعطل اللحن.

وأخيراً فإن أساطين الفلسفة بحثوا في العلاقة بين المخ والعقل، ومن أبرزهم «برغسون» الفيلسوف الفرنسي الشهير. وهو الذي يقول بعدم معادلة الدماغ للعقل، وإن كان تضامنها، كتضامن الثوب مع المسمار الذي يتعلق به، دون أن يكون كل جزء من أجزاء المسمار يعادل جزءاً من أجزاء الثوب، أو أن يكون المسمار ككل يعادل الثوب، أو أن يكونان شيئاً واحداً.

ويقول برغسون أيضاً، إن الشعور معلق بالدماغ، لكن ليس الدماغ بالذي يرسم تفاصيل الشعور، وليس الشعور وظيفة للدماغ.

والآن ما هي الصلة بين العقل والدين؟

إن الغيب والمجهول يكتنف العقل ويحيط به من جميع جهاته، وهو يتحرك في خضمه. لكن دون التمكن من الاستقرار إلا في بعض المحطات التي تتواجد هنا أو هناك، حيث يتخذ منها معالم في هذا المحيط. ويقول الله عز وجل﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ ويقول أيضاً: ﴿إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس، ولقد جاءهم من ربهم الهدى﴾.

إن الدليل العقلاني قام على صحة الرسالة الإسلامية، لكن العقل قد توقف عند بعض النقاط وتجمد، لأن وراءه أمراً آخر يعطى من العلم بالله، ما لا تعطيه الأدلة العقلية، وهبه أناس نوّر الله بصيرتهم، وعرفوا أن الله سبحانه أعطى كل شيء خلقه فلا يتعدى إدراكه، وجعل العقل فقيراً إليه. فهو فقير إلى الحواس التي تنعم عليه بالمحسوسات، كما يفتقر الخيال إلى هذه الحواس.

إن هناك علماً آخر بالله، لا يمكن الوصول إليه عن طريق الفكر، بل بطرق أخرى سوف نبحث عنها بشيء من التفصيل فيما بعد، وهي طريقة الأنبياء والرسل، حيث يفيض الله من نوره عن طريق المشاهدة والتجلي.

وبذا فلا تكون معرفة الحق من الحق إلا بالقلب لا بالعقل. والعقل يقبلها من القلب كما يقبل من الفكر.

وعند مواجهة النصوص القرآنية، لا يجوز مواجهتها بمقررات عقلية سابقة، بل تواجه هذه النصوص، كي نتلقى منها مقرراتنا الإيمانية، ونكوّن من هذه النصوص، قواعد تصوراتنا ومنطقنا، ذلك أن ما نسميه بالعقل، والذي نريد أن نحاكم إليه مقرراتنا القرآنية عن الأحداث الكونية والإنسانية والتاريخية والغيبية، هو إفراز واقعنا البشري المحدود وتجاربنا البشرية المحدودة.

إن العقل، وإن يكن في ذاته قوة متنامية لا تتقيد بمفردات التجارب والوقائع، بل تسمو عليها إلى المعنى المجرد وراء ذواتها. إلا أنه في النهاية محدود بحدود حواسنا البشرية. وهذا الوجود لا يمثل المطلق كما هو عند الله، والقرآن صادر عن هذا المطلق، فهو الذي يحكمنا. كما أن مقرراته، هي التي نستقي منها مقرراتنا العقلية ذاتها، فلا يصح بالتالي أن يقال إن النص يصطدم مع العقل فلا بد من تأويله. فالعقل ليس هو الحكم في مقررات القرآن. وأخيراً فإن دور العقل نسبة إلى الدين، هو العمل على استخلاص الفهم الواضح لمدلولات النص القرآني والبحث فيما يستجد عن هذا النص من معان ومفاهيم حسب كل عصر.

إن العقل أسير مجال محدود، لا يتخطى نطاق الظاهر المحسوس، وبالتالي فهو يقف عاجزاً أمام الحقائق الكونية الكبرى. ولكنه يأبى إلا الفضائل، ويقيّد صاحبه عن التصرف فيما لا ينبغي. ومن هنا فلا بد من حاسة أخرى لوصلنا بالحقيقة، تلك هي القلب، لب ذلك العقل. وقبل أن نبحث في القلب، ماذا قالت البشرية، منذ ماضيها الغابر حتى اليوم، عن دور العقل، وكيف تطورت المعرفة المعتمدة عليه، خلال هذا التاريخ الطويل، هذا ما سنحاول التلميح عنه، ثم نبين الرأي الحق في هذا الموضوع.

تطور المعرفة العقلية

١ ـ العقل والمعرفة عند اليونان:

مسرح الأحداث يقع على الشاطىء الغربي من إيطاليا. والمدينة هي ما يطلق عليها اسم «إيليا» والأحداث جرت عام ٥٤٠ ق.م. والدور الرئيسي منها، قامت به شعوب الأيونيين بعد هروبهم أمام جحافل الفرس.

إن المدرسة الإيلية تشكلت فيما بعد. فأرسى قواعدها «بارمنيدوس». وخلف جدرانها نبغ (زينون) و(ميلسوس) كما يقال.

كانت دعائم المعرفة عند «بارمنيدوس» ترجع إلى أساس عقلي وآخر ظني. إلا أنه اضطر إلى اتباع دعاة الظواهر الحسية. وقال إن الأشياء واحدة في العقل كثيرة في الحس. ولم ينح خلفاؤه ذات الإتجاه. فقال (زينون) بعدم حقيقة الكثرة والحركة، واتجه (ميلسوس)اتجاهاً روحانياً، فكان ضد المعرفة الحسية.

وكان لمدرسة الطب في (صقلية) أثراً على الفكر اليوناني. فأخذ «أنبادوقليس» القول بأن القلب مركز الفكر. وهو الذي عاش ما بين ٤٩٠ ـ ٤٣٠ق.م. فكانت دعوته عودة العلم الطبيعي، عندما رأى أن المعرفة الحقة تكمن في العقل الذي هو صدى للحس. وانتهج (سقراط) من بعدهم نهجاً جديداً في البحث والفلسفة. وله في البحث مرحلتان تدعيان «التهكم والتوليد». فالتهكم السقراطي، هو السؤال مع تصنع الجهل، أو تجاهل العالم. وغرضه تخليص العقول من العلم السوفسطائي أو الزائف، وإعدادها

لقبول الحق حسب ادعائه. أما التوليد، فهو استخراج الحق من النفس.

ورأى سقراط في مجال الفلسفة، أن لكل شيء طبيعة أو ماهية أو حقيقة. وهي حقيقة يكشفها العقل وراء الأعراض المحسوسة. ويعبر عنها بالحد.

ورأى أيضاً أن غاية العلم إدراك الماهيات، أي تكوين معان تامة الحد. وكان لاكتشافه الحد والماهية، أكبر الأثر في مصير الفلسفة، فقد ميز بصفة نهائية، بين موضوع العقل وموضوع الحس. فكان رأيه، وضع المعرفة الحقة في العقل.

أفلاطون ونظرية المثل:

ومن بعد سقراط، استقصى أفلاطون أنواع المعرفة فوجدها أربعة: الإحساس، الظن، الإستدلال، التعقل.

والإحساس برأيه، هو أول مراحل المعرفة، فهو ينبه قوة في النفس، لا يمكن لولاها حدوث فهم أبداً. والظن موضوعه الوجود المتغير، وهو تخمين وخلق نفسي. بينما الاستدلال، الحساب والهندسة والفلك. وأخيراً فإن التعقل، هو الذي يستحدث عن طريقه، التجربة الحسية والعلوم الرياضية، الفكر على اطراد سيره، لحكمه عليها، بأمور ليست لها بالذات، وغير متعلقة بمادة أصلاً.

وبذلك يتدرج الفكر، عبر هذه المراحل، مدفوعاً بقوة باطنة، وجدل صاعد، لأنه في الحقيقة يطلب العلم الكامل.

نظرية المثل: قال أفلاطون، أن الإحساس أول مراحل المعرفة، لكن هذا الإحساس يتغير من شخص لآخر، ومن ظرف إلى ظرف. لذا فلا يمكن الإعتماد عليه كمصدر للعلم. ولا يمكن بواسطته الوصول إلى الحقيقة، ما دام المدرك حسياً. إن كل شيء حولنا من المحسوسات، تكون صفاتها متضادة.

فربما شيء جميل، لكنه قبيح من ناحية أخرى. وبذلك فإنه لا ثبات إلا ما أطلق عليه اسم «المثل».

وهذه المثل، مبدأ الوجود برأيه. ولكل موجود في عالم الحس، مثالاً في عالم العقل، والموجودات في هذا العالم، آثار الموجودات في ذلك العالم. ولما كان العقل الإنساني من ذلك العالم، أدرك من المحسوس مثالاً منتزعاً من المادة معقولاً يطابق المثال الذي في عالم العقل بكليته، ويطابق الموجود الذي في عالم الحس بجزئيته.

وفي عالم العقل المثل العقلية، والصور الروحانية، بينما في عالم الحس، الأشخاص الحصية، .والصور الجسمية، كالمرآة التي تنطبع فيها صور المحسوسات، الصور فيها مثل الأشخاص. فالصور التي تتحرك في المرآة، ليست في الحقيقة كذلك.

وهكذا وبناء على هذه النظرية، لا حقيقة للأشياء المحسوسة، إلا بما تحتوي عليه ماهيتها، من التي تصل بينها وبين عالم المثل. فالمثال هو العلة المفسرة للوجود الطبيعي، وهو ثابت. وما هذه المحسوسات إلا درجة أدنى من المثال وأبعد عن الحقيقة. وقد رأى أفلاطون، أن ظواهر الحس، يشترك في معرفتها، العالم والجاهل. والاعتماد على الحواس، هو الحكم الذي عن طريقه يكون اعتماد العامة. لكن العالم برأيه، يدرك قوة أبعد من الحواس، تلك القوة هي قوة العقل.

وطبقاً لرأيه أيضاً، فالإنسان مؤلف من نفس وجسد. والجسد مركز الأهواء والشهوات والمخاوف. وبذا فإنه يحول دون المعرفة. أما النفس فهي تسعى إلى المعرفة. وما عليها من أجل ذلك، إلا أن تمزق حجب هذا الجسد، وتتخلص من عبوديته، كي تشهد الروح بذاتها الأشياء في ذاتها. والمعرفة الكاملة لا تؤخذ من المحسوسات وهي ـ أي النفس ـ قد أتت إلى الإنسان من حياة سابقة عاشتها النفس، لكنها انفصلت عنها بعد اتصالها بالجسد، حيث أصبحت سجينة الكهف. فما هو هذا الكهف؟

شبه أفلاطون الناس في نظريته «نظرية الكهف» بمن وضعوا في كهف عميق منذ الصغر. وأديرت وجوههم إلى جداره الداخلي، وقيدوا بسلاسل ثقيلة، فلا يتمكنون من الإلتفات أو النهوض أو المشي. وبالتالي فإنهم لا يتمكنون من رؤية الأشياء الخارجة حولهم. ولا تتراءى لهم على الجدار المقابل، إلا أشباح تسير. وهي أشباح لكائنات تسير خلفهم، في دنيا مضيئة وذات نور قوي. ولما كانوا لم يروا في حياتهم الدنيا سوى هذه الأشباح، فإنهم يتوهمونها أعياناً. وإذا ما حرر أحدهم من معتقله، وأدير وجهه لهذا النور الذي خلفه فإنه ينبهر ويتحسر على مقامه المظلم، ويعتقد أن العلم الحق معرفة الأشباح. ثم يفيق من ذهوله ويزول انبهاره، وينظر إلى الأشياء في ضوء الليل الباهت، أو إلى صورها المنعكسة في الماء، حتى تعتاد عيناه ضوء النهار، ويستطيع أن ينظر إلى الأشياء نفسها، ثم إلى الشمس مصدر كل نور. وهكذا يظهر الفرق الشاسع بين عتمة ذلك المكان، وبين موضع الضوء عند الخروج إلى النور.

إن الإنسان يعيش في عالم هذا الكهف المحسوس الذي هو الجسد، نسبة إلى عالم العقل عالم النور. فهذا الكهف هو العالم المحسوس. وإدراك الأشباح هو المعرفة الحسية. والأشياء المرئية في الليل أو في الماء، هي الأنواع والأجناس والأشكال الدائمة في هذه الحياة. والأشياء الحقيقية هي المثل. وضوء الشمس هو مثال الخير أرفع المثل. ويقول أفلاطون أيضاً: قبل الهبوط إلى هذا الجسد، كان النفس تتذكر ما رأته أثناء إقامتها في عالم العقل وهي اليوم، لا تتمكن من العودة إلى معرفة ذلك العلم، إلا بارتفاعها فوق المحسوس، وعندها تتصل بالمعرفة السابقة، التي لها صلة بالمثل الأزلية. والتعليم لهذه النفس، يمثل مرحلة شبيهة بالإيقاظ من النوم. وعندما يستمر هذا التعليم، يحصل العلم، وترجع النفس من ثم إلى العالم الذي هبطت منه.

وهكذا يرتفع العقل من المحسوس إلى المعقول. أي من الكثرة المحسوسة، إلى الواحد المعقول. وهذا ما أطلق عليه اسم «الجدل الصاعد».

ثم يحدث الهبوط من عالم العقل إلى عالم الحس، لتفسير المحسوسات التي شاهد أمثالها في عالم العقل. وهذا ما أطلق عليه اسم «الجدل النازل». إن الفيلسوف يدرك المثل، لأنه ترفع عن المحسوس وآثر الحكمة. ومحب الحكمة، ليس الذي يرغب في المعرفة ويحب الإطلاع، فذلك لا يجعل منه فيلسوفاً، لكنه الذي يحب رؤية الحقيقة. ويجب أن تتوفر فيه، مواهب لا تتوفر عند غيره، كأن يكون خيراً فاضلاً، وعنده حواس قوية، تتحمل الأنوار الساطعة، ويعرف الأشياء بمنطق العقل.

ومحب الجميل ليس بفيلسوف، لأنه يحب الأشياء الجميلة فقط. لكن الفيلسوف الحق، يحب الجمال المطلق فتكون له معرفة.

فالفلسفة برأيه هي هداية النفس لترى الحقائق. أو هي تحويل النفس من عالم الحس إلى عالم المثل. وهذه المثل، كما يقول أفلاطون، كاملة في العقل من كل جهة، بينما المحسوسات ناقصة وحادثة قابلة للفساد. وهي معقولات صرفة ومفارقة للمادة. وهي إما رياضية، مثل التشابه والوحدة والكثرة. أو قيمية، مثل العدل والخير والجمال. أو طبيعية، مثل الإنسان وغيره من الأحياء والماء والنار. وهكذا فالمثال هو الشيء بالذات. والجسم شبح لهذا المثال. ويحصل العلم بحصول صور تلك المثل في العقل، ومعرفتها تحدث بالتفكير. وهكذا فأعيان ذلك العالم آثار في هذا العالم. وأعيان هذا العالم، آثار في ذلك العالم.

وبعد أن شرحنا نبذة عن هذه النظرية نقول أن النقاد وجهوا سهامهم إليها بشكل أسئلة منها: هل يمكن معرفة هذه المثل؟ إذا ما افترضنا وجودها، وبافتراض لبثها في عالم غير عالمنا، وكونها مختلفة عن عالم الحس الأرضي، فهل يمكن لها أن تتصل فيما بينها؟ وبالأشياء المحسوسة من عالمنا؟ كيف يمكن لعالم الحس أن يتصل بعالم العقل؟ وكيف يمكن معرفة الحقائق؟ إن الحق والخير والجمال وغيرها من عالم المثل، لا سبيل إلى معرفتها، وبالتالي يترتب انفصال العالمين. إن الإنسان كان في الماضي، أقل معرفة بخواص العلوم والأشياء منه فيما بعد، ثم ارتقى تدريجياً، وبالتالي ازدادت العلوم مع ازدياد

التجربة والحس، الأمر الذي لا يحدث بالتذكر للحياة في عالم المثـل. والله سبحانه يقول ﴿علم الإنسان ما لم يعلم﴾. والقرآن يذكر قصة ابني آدم ويقول جل شأنه ﴿فبعث الله غراباً يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوأة أخيه، قال يا ويلتا أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوأة أخي فأصبح من النادمين﴾.

أرسطو والعقل والمعرفة:

وتلت المدرسة الأفلاطونية، المدرسـة الأرسطيـة. واتجهت المعرفـة عند أرسطو لتأخذ شكلين نظري وعملي. وانتهت المعرفة النظريـة منها إلى العلم الطبيعي والرياضي وما وراء الطبيعة. ووصلت العملية إلى غاية تدبير الفن والأفعال الإنسانية. أما أشرف العلوم النظرية فهو علم ما وراء الطبيعة. ولم يدخل المنطق في أقسام هذا العلم النظري، لأن موضوعه ذهني، وينحصر في أفعال العقل من حيث الصحة والفساد.

وفي رأي أرسـطو، يدرك العقل الماهيات مبـاشرة، ويدرك الجـزئيات المتحققة فيها الماهيات بـانعكاسـه على الحس. وبـذا فهو يدرك الكليـات والجزئيات جميعاً. ويسمى هذا العقل عقلاً نظرياً. باعتباره مدركاً للماهيات في أنفسها، كما يسمى عقلاً عملياً، إذا ما حكم على الجزئيات بأنها خير أو شر. وبذا فهو وراء الميل إليها أو النفور منها.

والحس والعقل من هذه الجهة، يظهر بينهما فروق: فالحس يدرك الملذ أو المؤلم في حقيقته المتشخصة، بينما يدرك العقل العملي الخير والشر من حيث هما كذلك.

إن التخيل عنده نوع من التعقل. كماأن العقل بالإطلاق غير فاسد. وقد رد الاعتراض المأخوذ من الشيخوخة بأنها ناشئة لا من انفعال نفسي، بل من انفعال الشخص القائمة فيه، كـما يحدث في السكـر والمرض. وهكـذا يضعف فعل العقل بفساد عضو باطن، في حين تبقى ذاته غير منفعلة بتاتاً.

وجه أرسطو النقد إلى نظرية المثل. بامتناع قيام مثل للجواهر المحسوسة. فالإنسان ليس له مثال إلا في لحم وعظم. كما احتج بأن المعاني الكلية، يوجد فيها ما ليس يدل على جوهر كالماهيات الرياضية والأجناس وغيرها. ثم قال بأن الإنسان الثالث والرابع والخامس... الذي يعد مشتركاً بين الإنسان المحسوس والمثال، يعطي سلسلة غير متناهية. واحتج أخيراً بأن هذه النظرية غير مجدية، فهي لا تظهر نوع العلاقة بين المثل والجزئيات، كما أنها لا تبين كيفية مشاركة هذه في تلك. وهكذا فقد أقام أفلاطون عالماً خيالياً، فيه من المسميات بقدر ما في العالم الحقيقي، وأخطأ في تشخيص المعاني رغم أنه أصاب في فكرته.

ثم جاء (أبيقور) «٣٤١ ـ ٢٧٠ ق.م» فوثق بالإحساس وطلب اللذة. ووجه همه إلى نقد المعرفة، وعدها أربعة أقسام: الانفعال والإحساس والمعنى الكلي والحدس الفكري. فالانفعال هو الشعور باللذة والألم، والإحساس هو الإدراك الظاهري الذي إذا تكرر أحدث في الذهن معنى كلياً يثبت في لفظ، فهو صورة حقيقية مثله لأنه صادر عن الإحساس، أما الحدس الفكري فهو استدلال.

وعارضت الرواقية التالية، الأبيقورية. وتألفت المعرفة عند الرواقيين من جانب حسي وآخر مادي، وأفادت من تقدم الفكر خلال ثلاثة قرون، وقالت باللوغس أو العقل منبثاً في العالم وسمته «الله» وترتب عليه الغائية والضرورة المطلقة.

والأصل في المعرفة عند هؤلاء الفلاسفة، أن الشيء يطبع صورته في الحس بفعل مباشر لا بواسطة أشباه كما يقولون «هم يفسرون الإحساس بأن قشوراً رقيقة تنبعث باستمرار من سطح الأشياء وتتحرك بسرعة في الهواء محتفظة بصور الأشياء المنبعثة عنها فهي أشباه لها حتى إذا ما صادفت الحواس وبلغت منها إلى القلب أحدثت الإحساس..». ومن هذا المنطلق تبدو المعرفة برأيهم يقينية حقيقية وقوية واضحة ودقيقة وليس فيها اختلاط.

وبعد الرواقيون أتى الشكاك، فكانوا لاأدريون، نقدوا الإيمان بالحق والخير في بيئة تبلبلت فيها الأفكار وفسدت الأخلاق. وانعزلوا وانطووا على أنفسهم وقالوا لا ندري. وأنكر أستاذهم الكبير «بيرون» العلم واليقين، وتوالى تلاميذه يحاكونه الرأي إلى أن قام «أناسيداموس»، فانبرى لنقد العلم، وهذا يعد أعظم أثر له، ودعم حججه من آراء قدماء الفلاسفة والأكاديمية الجديدة. ومنها حجة تبطل كون تلك المعرفة حقيقية وأخرى تنقد العلية وثالثة تنفي إمكان التأدي من الظواهر إلى العلل.

ونشأت طائفة من الأطباء اعتنقوا الشك.

ثم تحولت الفلسفة في القرن الأول الميلادي حتى القرن السابع إلى الدين والتصوف، تحت تأثير الوثنيين واليهود والنصارى من أبناء الشرق الذين أخذوا بالثقافة اليونانية. فالعرفان الحق في نظر شيعتهم الفلسفية الدينية الغنوصية، ليس العلم بواسطة المعاني المجردة والاستدلال كالفلسفة، وإنما هو العرفان الحدسي التجريبي المتأتي من اتحاد العارف بالمعروف. وكانت غاية هؤلاء، الوصول إلى الله كما يدّعون، بكل ما في النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال، فكانت فرقة صوفية تزعم المثل الأعلى للمعرفة، المعرفة التي ترجع في أصلها إلى وحي أنزله الله منذ البدء، وتناقله المريدون سراً. وبذا فقد وعدت الأتباع بكشف الأسرار الإلهية وتحقيق النجاة.

وفي عام «١٨٥ ـ ٢٥٤م» كان «أوريجين» الاسكندري، أول من رسم الحدود كمسيحي بين العقل والوحي. وبين الحد الفاصل بين الفلسفة والدين فقال «حيث العقيدة واضحة صريحة، يجب الاستمساك بها، ونظمها في مجموعة متسقة يبرهن على أصولها بالعقل، وحيث العقيدة غير صريحة، أو حيث لا عقيدة فالباب مفتوح أمام العقل للمناقشة والتحصيل».

ولجأ أوريجين إلى مخالفة النصرانية بعدة نقاط، مثل القول بقدم العالم، وسبق وجود نفس المسيح والنفوس البشرية بالإجمال، وفي موضوع الخطيئة الأصلية، وفي العدول عن اعتبار الحياة العاجلة امتحاناً نهائياً، وفي إنكار أبدية الجحيم وغيرها...

وأخيراً ظهر «أفلوطين» المتصف بسمو وحرارة تصوفه، ففي مذهبه لا يتم اتصال النفس بالواحد بحدس عقلي. فالاتصال بالواحد لا يستطيع الإبانة عنه إلا الذين يذوقونه وهم قليل ونادر.

وقال إن جميع المخلوقات والموجودات تصدر عن تأمل. وهي نفسها موضوعات تأمل. وكان مذهبه محاولة منطقية جزئية لتفسير صدور الكثير عن الواحد، وأن لا شيء يأتي إلى الوجود، ما لم يكن الواحد متجهاً إلى ذاته أبداً.

٢ ـ المعرفة عند الفلاسفة الهنود:

إن أول درس يعلمه حكماء «اليوبانشاد» لتلاميذهم المخلصين، الاعتراف بأن العقل قاصر، وأن هذا لا يعني أنه عديم الخير والفائدة، إذ هو الذي يعالج المحسوس، ولكنه عاجز عن فهم الحقيقة الخالدة اللانهائية المطلقة. ومن هنا فلا بد من آخر يقوم بهذه المهمة ـ وهذا ما تصوره «سبينوزا» بأنه الإدراك المباشر، و«برغشون» بأنه البصيرة فيما بعد، إن روح العالم «أتمان»، لا يدرك بالتحصيل والكسب، ولا بالإطلاع الواسع على الكتب، وما على طالب الحقيقة إلا النظر داخل النفس، وعلى الحكيم أن يغلق عينيه ويلتمس لنفسه الخلود كي يرى النفس في دخيلته.

وقال هؤلاء، إن الطريق إلى رؤية الحقيقة، تتجلى في تطهير النفس كي تتطهر الحواس، وبالصوم إلا عن الماء، حتى يتضور العقل جوعاً، وعندها يخلد المرء إلى السكينة والهدوء، وتشعر الروح من ثم بنفسها وبغيرها، وتظهر الحقيقة بعد الإتحاد معها، وتعرف جوهر النفس الكامن في داخلها وهو «أتمان» الذي ليس بعقل ولا بجسم.

ثم تأتي الخطوة الثانية، وهي في إدراك «براهمان» جوهر العالم الأوحد، الشامل، غير المشخص في صفاته، والذي ليس بالذكر ولا بالأنثى، والكامن في كل شيء، والمحتوي على كل شيء، والذي لا تدركه الحواس.

ثم جاء الزنادقة والمتشككون الذين شكوا في أسفار الفيدا واليوبانيشاد، وقالوا بأنه لا إله ولا جنة ولا نار. وما هذه المفاهيم إلا من تأليف بعض الحمقى أو المغرورين، وحياة الإنسان ليس لها سعادة إلا في هذه الأرض، ولا بد من إشباع رغبات النفس والجسد. وكان منهم «سانجايا» اللاأدري العدمي، الذي شك في إمكان حصول المرء على العلم واليقين. نتيجة لظهور هؤلاء، نشأت مدرسة مادية هندوسية، كان أتباعها يهزأون من القول بالحق ضمن الأشياء، وبالقول أن ما يدعى الكتب المقدسة عندهم، وحي من الله. وقالوا إن الحق يستحيل معرفته إلا عن طريق الحواس. وأنه حتى العقل، لا يجوز الثقة به أو الركون إليه، فالاستدلال العقلي، يجب أن يعتمد على الملاحظة الدقيقة والتجربة، وهذا شبيه برأي (هيوم).

إن الروح عند الماديين وهم من الأوهام، وأتمان باطل، لأنه لا يخضع للتجربة، ولا حقيقة إلا للمادة وحدها، وما العقل إلا مادة تفكر، والجسم لا الروح، هو الذي يشعر ويحس ويرى ويسمع ويفكر، ولا خلود ولا تجسد ولا عودة.

هذه الفلسفة، زعزعت سلطة البراهمة على العقل الهندي، وتركت فراغاً في المجتمع الهندي الهندوسي. ومن ثم لم تلبث أن نشأت ديانتين جديدتين لتحلان محل العقيدة الفيدية. لكنهما ملحدتين، تعبدان غير الله، ابتدعهما فريق من طبقة المقاتلين «الكشاترة» وهما الجانتية والبوذية. وقال الجانتيون بالمعرفة السببية. فليس ثمة حق إلا من وجهة نظر معينة، وهو باطل من وجهة نظر أخرى. أما الحقيقة المطلقة، فلا يحيط بها إلا طائفتهم. والفيدات باطلة والكون أزلي وهو بلا إله خالق. وبدلاً من اعترافهم وعبادتهم لله، فإنهم عبدوا بعض قديسيهم الذين أخضعوهم للتناسخ.

وفرق الجانتيون بين العقل والمادة في كل الكائنات. ولم يعتنقوا مذهباً مادياً خالصاً، واعتقدوا بوجود أرواح كامنة حتى في الأحجار والمعادن.

وبدأ التنوير عند «بوذا» بعد أن صمم فجأة أن يترك أباه وزوجه وولده

الرضيع. وترك المدينة وساح على ظهر جواده. ثم أشرقت عليه الأفكار وهو يستظل تحت شجرة وارفة وتراءت له صور الموت والحياة تتعاقبان في مجرى الحياة تعاقباً لا ينتهي. وركز عقله في حالة من النقاء والصفاء، وأن الكائنات تمضي ثم تعود خيرة أو شريرة، سعيدة أم شقية حسب ما يكون لها من قانون كارما، فازدرى الحياة البشرية.

لقد زعم (بوذا) الإستنارة لنفسه لكنه لم يدّع الوحي، ففكرة الدين عنده فكرة خلقية، لكن الشعائر والطقوس وما وراء الطبيعة لا تستحق الذكر ولا النظر أبداً. وقال إن اللانهائي أسطورة، والمسائل الفلسفية التي تتشعب حول الكون ومنشأه والخالق والعالم لا تورث إلا الخصومة والشقاء. فالرضى والقدسية، لا تكون بمعرفة الله أو الكون بل بنكران الذات. وهكذا فإنه أنكر وحي الفيدات وهزأ بمدّعيها، ورفض كل اعتقاد وكل عبادة لكائنات أعلى من الطبيعة، كما أنه رفض الروحية وآمن بالتجريبية مثل هيوم الذي كان برأيه عن العقل يشبه رأيه. واقتصرت المعرفة عنده على الحس، فلا يرى سوى أن المادة قوة والعناصر حركة والحياة تغير.

إن العقل عنده وهم كأنه الشبح. والوراثة أولاً ثم التجارب المديدة ثانياً هي التي كونت العقل والنفس والذات والتي بدورها ليست خالدة. ومن هنا فإنه يتناقض تماماً مع مبدأ التقمص الذي آمن به.

ثم تراجع الملك الفيلسوف «آشوكا ڤاردانا» الذي تولى العرش عام ٢٧٣ ق.م عن التشكك البوذي، رغم عدم الإعلان الصريح، ولم تكن البوذية التي سادت فيما بعد، هي التي أتى بها بوذا. فهذه قد انشقت إلى أجزاء عدة بعد موته بقرنين من الزمان.

ومن هذه المذاهب المنشقة، آمن مذهب «ماهايانا» بجنة وجحيم، وثواب وعقاب لما يعمله الناس من خير أو شر. وفي هذا المعتقد الجديد، امتنعوا عن القيام بالنرڤانا. وهذا التأثر أخذ عن النصرانية، كما اقتبس منها الشعائر والطقوس.

ثم طغى دور العقيدة القديمة، واستعاد البراهمة دورهم، وظهر «شنكارا» وعادت أهمية القيدات.

اعترفت البرهمية منذ الآن ببوذا كإله، مجسداً للإله (فشنو). وأخذت بعدها البوذية في الاختفاء في هدوء وسلام عن الهند.

وحلت محل البوذية ديانة هندية جديدة، اشترك القائمون عليها في أكثر من أربع صفات هي زعامة البراهمة ونظام الطبقات وتقديس البقرة وقانون كارما. وكانت الآلهة الرئيسية هي «فشنو» إله الحب المتجسد في «كرشنا» و(شيفا) إله القسوة والتدمير، وهو تجسيد للتخريب المستمر في الكون والحياة، وهو الدافع للتناسل، إضافة إلى براهما الجديد.

ويقول ديورانت إن عجز عقل الهنود دفعهم إلى التفكير في المجرد، فكان عليهم فهم الأشخاص من فهم القوى، وفهم الإدراكات أكثر من تصور القوانين، وبما أن ظنهم بأن حواس البشر لا ترى من الحوادث إلا ظاهرها، وأن وراء هذه الظواهر كائنات روحية عدة، يمكن إدراكها بالعقل لا بالحس، كان تقديسهم للبقرة وغيرها.

ولكن العقل الهندي الرشيد، دمج الآلهة فيما بعد بما يشبه عقيدة وحدة الوجود.

ماذا عن تصور الهند للكون والإنسان والحياة؟

إن العالم نشأ بلا خلق، بمعنى التكوين بعد العدم، على شكل دورات تلو بعضها البعض، ويحفظ (براهما) سير هذه الدورات، فلا تقف في دورتها، وهو القوة الروحية الفاعلة. أما كيف بدأ العالم، فلا نصيب لنا من معرفته حسب زعمهم. وقد يكون بلا بداية، وقد يكون براهما هو الذي جعل بداية العالم بيضة ثم احتفظها حتى أفرخت، وقد يكون غلطة عابرة أو فكاهة مسلية.

وكل دورة منقسمة إلى عصور، وكل عصر إلى أصغر، يطرأ خلالها على

الجنس البشري تدهور تدريجي ومستمر. وعندما تنتهي دورة يبدأ براهما بأخرى يتطور خلالها الكون. وهذا الكون لا غاية له، بل هو تكرار لا ينتهي بلا معنى.

أما الإنسان فهو جزء من الطبيعة في هذا الكون، لا هو سيدها ولا هو مركزها. والفرد حلقة في سلسلة الحياة، وصفحة واحدة من تاريخ نفس من الأنفس، وإن الأنفس الحالة في هذه الزهور، أو تلك البراغيث، ربما كانت بالأمس أو تكون غداً أرواحاً من البشر.

وهذا الإنسان لا تزال عالقة به بقايا من حياته السابقة الأرضية. أما الحياة فلا يمكن فهمها إلا بافتراض معاناتها للعذاب أو التمتع بالثواب طبقاً للحياة الأرضية الماضية من خير أو شر، والذي يستحيل أن يمضي بلا حساب يظهر في قانون كارما الذي هو قانون السببية في دنيا الروح. والرذيل تعاد ولادته كمنبوذ أو حيوان. وليست الجنة أو الجحيم نهاية لفعل كارما فسلسلة الولادة والموت لا تنتهي، وإن كان يجوز للروح أن ترسل إلى الجحيم لتلقي العذاب، فالخلود مستحيل في الجنة أم في النار.

إن الحياة في نظر الهنود عقوبة، ومن هنا ميلهم للتشاؤم. والخلاص لا يكون إلا بالترقانا، ففيها الخلاص من الشهوة ثم الخلاص من الحياة.

ويمكننا تلخيص المذاهب الستة التي آلت إليها السيادة في الهند بما يلي:

١ ـ القول بالڤيدات الموحاة.
٢ ـ القول بأن الإدراك المباشر، والشعور المباشر، وشروط أخرى غيرهما، تعد الفرد بشكل صحيح، لاستقبال العوامل الروحية والإرهاف النفسي باصطناع الزهد والتزام الطاعة لمدى أعوام لمن يقومون بتهذيب نفس الفرد. وهذه الشروط أهم من العقل في طريق الوصول إلى الحقيقة.
٣ ـ إن غاية المعرفة الخلاص من العالم أكثر منه السيطرة عليه.
٤ ـ وأخيراً فإن هدف الفكر هو التحرر من الألم الناجم عن كبح الشهوات والتحرر منها.

ما هو الطريق الذي يجب سلوكه لهداية العقل للحقيقة؟

يجيب مذهب «نيابا» أحد المذاهب المنطقية، بالنرڤانا التي تتحقق بالتفكير الواضح.

فالمعرفة والفكر أداتان بنظر هذا المذهب لإشباع الحاجات وقضاء الإرادة.

ونادى «كاپيلا» عن طريق مذهبه «سانخيا» في القرن السادس قبل الميلاد، باستقلالية العقل وحريته، وبالتطورية وبالإلحاد. وقال إن العقل البشري لا يدل على الخالق المشخص، ويستحيل إقامة الدليل العقلي عليه، ولكن الإدراك الحسي، مصدر العالم الواقع كله، فأعضاء الحس والتفكير تظهر حقيقة العالم وصورته ومغزاه، ويستحيل أن يكون لهذا العالم حقيقة أو مغزى بالنسبة لنا إلا تلك.

إن النفس الجزئية هي التي تولد وتموت، ثم تولد من جديد. أما الروح فهي متعددة ومتشابهة في الكائنات جميعها، ولذا فهي لا تكون عنصراً في تكوين الشخصية الفردية الفيزيقية، وما نحن إلا بسبب الروح، بل بسبب الأصل الذي منه نشأنا، أي التطور والخبرة التي تطرأ على أجسامنا، وعقولنا.

العقل في مذهب سانخيا جزء من الجسم، والفاعل هو اتحاد الجسم بالعقل لا الروح التي لا تنحل. بينما يجوز الفساد على العقل. وجوهر الإنسان هو الروح.

ويعد تعذيب الأجساد كطريق للوصول إلى سكينة المعرفة، من أقوى الظواهر تأثيراً ووقعاً في النفس في الهند.

وهدف اليوجيون إلى التحرر من الحس للحصول على التنوير وتكفير الخطايا. ومن خلال المراحل التي يمر بها اليوجي، والرياضات الشاقة التي يمارسها، لإماتة شهوته وتطهير نفسه، والأوضاع الجسدية التي يتخذها، لتنظيم تلك النفس، يصلون كما يدعون إلى سيطرة العقل على جميع الحواس،

وإبعاد ما بين النفس والمحسوسات. وبالتالي فلا هذا العقل وتلك الحواس بفكرة أو موضوع واحد. فإذا ما تجرد العقل بنظرهم عن الأشياء، أصبح حراً يحس بالجوهر الروحي للوجود، ويعيش صاحبه في حَالة تأمل ونقد شعور وانغماس في مجموع الوجود.

وهكذا تبدو غايتهم فصل العقل عن الجسد، وإزاحة المواقف المادية عن الروح، حتى لا تتحد هي فقط مع براهما، بل تصبح هي ذاته. وقد أمكن لبعض حكمائهم، عن طريق اليوجا كما يدّعون الظفر بالمعرفة التامة لكافة الأشياء، ولكنها تحولت فيما بعد إلى التفكير بالمعجزات أكثر من نيل المعرفة. كما أمكن لبعضهم الإلمام ببعض المعرفة عن الماضي والمستقبل وأبعاد النجوم.

ولكن أعظم شارح للفيدات وأعظم فلاسفة الهند هو «شانكارا» بما ألفه من شروح. فكان على بعض الشبه مع (توماس الإكويني) من جهة، و(عمانويل كانت) من جهة أخرى. وقد استخدم مثل الإكويني العقل لتأييد كتبهم المزعومة التي يدعون أنها موحاة من عند الله. ولكنه ابتعد عنه عندما أنكر قدرة هذا العقل لوحده، القيام بعملية تأييد الوحي، فالفلسفة من شروطها عنده، البصيرة النافذة، وهي التي تعوزنا كما يقول، لا المنطق. وهي برأيه ملكة شبيهة بملكة الفنون، تدرك بها دفعة واحدة ما هو حيوي في الأمر الذي نحن بصدده، فنميزه عما ليس بذي خطر، ونفرق بها بين ما هو أبدي، وما هو زمني عابر، ونخرج بها الكل من الجزأ. والشطر الثاني كما يقول، هو الملاحظة والتأمل والبحث، ليس ابتغاء غاية لذاتها من اختراع أو ثراء، بل لوقاية الروح من الهوى والاستمتاع بالحياة. وثالثها ضبط النفس لترويضها عن إغراءات الجسد.

وهكذا فإن طالب الحقيقة عند شنكارا، ليس بحاجة إلى منطق العقل، بل هو بحاجة إلى تطهير الروح وترويضها.

وجاءت فلسفة (شنكارا)، على شبه مع فلسفة (كانت) في مجال المعرفة،

فالحواس لا تكشف العالم الخارجي على حقيقته، ويستحيل عن طريقها معرفة الحقيقة.

وهو يقول إن معرفتنا ليست إلا في حدود من الزمان والمكان والتغير والسببية بسبب الوهم والجهل، لأن هذه المعرفة قد تكون من اختراع العقل أو الحس.

ويقول أيضاً: إن العالم وهم وظواهر مع أنه موجود. وهذا الوهم وتلك الظواهر، اشترك العقل في تكوينها، فأصبحنا لا ندرك إلا ما هو في حدود الزمان والمكان. وهكذا فنحن في حالة من الوهم «مايا» أو الجهل «أقديا» يرتبطان بطريقة إدراكنا. أما الحقيقة التي تكمن خلف حجاب هي «براهما» الذي يدرك بالبصيرة والإدراك الفطري المباشر لروح مارست هذا النوع من الإدراك.

ويقول أيضاً: إن قصور العقل والحس، أديا إلى عدم إدراك الروح الأعظم الفرد الصمد وما الحياة الكامنة التي نحسها في داخلنا، عندما ننفصل عن المكان والزمان والتغير والسببية إلا تلك النفس «أتمان» التي هي و«براهما» شيء واحد. وأخيراً فإن الخلاص في رأيه، هو في إدراك الإتحاد بين النفس والكون، بين «أتمان» و«براهما» بين الروح والله، حتى تقف دورة حلول الروح في الأجساد الجديدة.

لقد حافظت البرهمية، من بين اتجاهات الفلسفة الهندية، على اعتبار العقل ذو ملكات ضعيفة أو خادعة تجاه الكون.

ونستطيع القول أخيراً، بأن تلك الفلسفة، تبدأ حيث تنتهي الفلسفة الغربية، في بحثها عن طبيعة المعرفة في حدود العقل.. وهي لا تبدأ كما بدأت فلسفة (طاليس) أو (ديموقريطس) بل بما هو الحال عند (كانت) في مجال المعرفة، فالعقل عندها هو الذي ندركه إدراكاً مباشراً. وهي تسلم بالعالم الخارجي، لكن الحسي ليس بإمكانه معرفة حقيقة هذا العالم. وما تلك العلوم سوى جهل ينتهي إلى مجال الظواهر «مايا».

والعقل في هذا العالم، حسب هذه الفلسفة، تيار واحد متنقل في بحر ليس له حدود، والفرد ليس أكثر من ظاهر ووهم وخيال. إن وجوده ليس إلا التقاء لطائفة من القوى سبقت بوجودها وجوده بزمن طويل، فما من حقيقة إلا (براهما).

إن مذهب الظواهر «مايا» الذي نادت به، والتشاؤم الذي هو من أخص خصائصها، لم يعطها القدرة على تفسير الشر في العالم، وهي بذاقد حملت الناس على السكينة والهدوء في وجه الشرور، مقابل الجانب الغربي الذي يعد المعرفة قوة.

وكان لهذه الفلسفة تأثيراً على المذاهب الفلسفية الأوروبية. وخاصة في أدوار تعرض هذا الفكر لعوامل الضعف والتدهور. فاليونان عندما أخذوا في التدهور، ذهب أفلاطون منحى يقول بالتناسخ، وسلم «زينون» للدهر وصنوفه. ونهل الأفلاطونيون المحدثون من معين هذه الفلسفة، وبدأت تظهر تياراتها عند «فخته» و«شوبنهور» و«شلينج» في شيخوخته و«نيتشه».

وكل ما نجده من تخبط في فكر أوروبا الفلسفي، يدل على بدء انهيار هذه الحضارة وغرقها والغريق يحاول إنقاذ حياته ولو بالتعلق بقشة.

ولا ننس أخيراً التلميح إلى عقيدة «راماكرشنا». فهو قد عاد إلى الهندوسية بعد اعتناقه مبادىء أخرى. واتجه إلى عبادة الأوثان. وبشّر بمذهب «بهاركيتي يوجا» الذي يدعو إلى الحب. فمعرفة الله بنظره، يمكن تشبهها برجل. وحب الله يمكن تشبيهه بامرأة. ولا يمكن تحصيل المعرفة إلا عن ظواهر من الله. أما غوامضه فلا يمكن نيلها إلا لمحب. وهو قد اجتنب النقاش العلمي.

وعندما سأله منطقي متفتح: ما المرء وما العارف وما المعروف؟ أجاب: إني يا صاح، لا علم لي بهذه الدقائق من علم المتفقهين. إن كل ما أعرفه هو: إلهتي الوالدة، وإنني ابنها. وهنا يظهر التأثير النصراني[1].

---

(١) يراجع قصة الحضارة ـ الهند وجيرانها ـ تأليف وول ديورانت

المعرفة والفلسفة العقلية عند المسلمين

أخذ المسلمون في هضم وتمحيص ومن ثم تطوير ونقد الفلسفة اليونانية بعد أن جرى نقلها إلى العالم الإسلامي في العصر العباسي. وهنا لسنا بصدد السرد التاريخي لتطور هذه الفلسفة ولكن لا بد من إعطاء لمحة عن آثار هذه الفلسفة. وقبل عرضنا التاريخي الموجز يجدر التلميح إلى أهم ما تميزت به الفلسفة المشائية[1] لدى المسلمين:

شاركت فلسفة المسلمين فلسفة أرسطو في بعض النقاط والخطوط العريضة منها:

١ ـ سلطة المذهب العقلي: فهو قد أثر على كيان الفلاسفة المسلمين، لكن دون الإقصاء الكلي من الحسبان تماماً لدور التجربة. وقد عالجوا بالطريقة العقلية عدداً من مسائل التجربة التي لا تخضع للاستدلالات العقلية الصرفة. وهم بدلاً من تعاطيهم التجربة العلمية، مالوا إلى إيجاد أدلة عقلية غير مستندة إلى الشواهد التجريبية. وبالتالي وقعوا في المجادلات الكلامية.

٢ ـ الإعراض عن المنهج الإشراقي في تحصيل الإدراك واكتساب المعرفة. في حين اتجه العرفاء والمتصوفة إلى طريق الإشراق.

٣ ـ الاهتمام الزائد بقانون الأسباب والعلل الوسيطة ـ دون نفي سلطة العلة الأولى. بينما أعطى المتصوفة للعلة الأولى مزية أكبر.

---

(١) كان من عادة أرسطو أن يتمشى إلى جانب مدرسته. فيوافيه التلاميذ ويلقي عليهم دروسه وهم يسيرون حوله. فلقب هو وأتباعه بالمشائين.

وحاول المشائيون، اتخاذ الآراء الدينية كأسس عقلية، وانطلقوا لتفسير الدين على ضوء العقل، وحاولوا تطبيقه على الفلسفة عملياً ونظرياً. وعدّوا الشريعة صادرة عن مبدأ العقل. وبذلك فهي لا تناقضه. وأنه من المستحيل أن يخالف العقل قضايا الشريعة. أما عدم التوافق الذي برأيهم إن حصل، فهو لعدم فهم الدين فهماً صحيحاً أو لعدم مطابقة القضية العقلية للأصول المنطقية، وغياب هذا الأمر عن المفسر. كما أنهم حاولوا تناول آراء الدين بحثاً وتفسيراً، كي يوافقوا بينه وبين الفلسفة، لكنهم لم ينالوا الغاية المرجوة، وإن كان قد تيسر لهم بعضاً من ذلك، وخاصة في علم الربوبية دون أن ينالوا حظاً في علم النفس والمعاد. . . ويعود الإخفاق، لتأويل الدين وفق العقل.

وافترض المشاؤون المسلمون، أن معطياتهم، هي كالنصوص السماوية، أو كالقضايا الضرورية، وهذا ما أوقعهم في مشكلة تأويل الدين وفق العقل وآرائه الصادرة عن أفراد غير معصومين، وبذا فإنهم ابتعدوا عن الصراط المستقيم.

لكن بعض مفكري الإسلام لم يسلكوا النهج المشائي في المعرفة، واتبعوا أسلوب المكاشفة والشهود ومنهم العرفاء والمتصوفة.

يتميز منهج العرفان بتفسير الوجود ونظامه وتحليله حسب أسس المكاشفة والشهود وليس وفق أسس الاستدلال العقلي. ومن هنا رفضه هذا الأسلوب العقلي رغم سماحه في نظامه التفسيري، لأسلوب المنطق. فهو لم يرفض الإستدلال العلمي كل الرفض.

لقد أشاد صرحه العلمي على أسس الإتصال بالغيب. وادعى أن أصول العقل ليست بمثابة صرح علمي راسخ القوام ومبني على أسس متينة. فالأسس القويمة ليست إلا أسس المكاشفة وقواعد الشهود. والكشف إما مباشر أو بالإيمان.

ويبقى العقل هنا، فقط لإعطاء الضوابط عند استخراج المسائل من تلك الأسس وفق أصول هذا العقل.

والعقل يلعب دور التنظيم فقط في هذا الخط. أما الفلسفة كعلم، فينظر به العرفان إلى غيره مثل علم الأصول قياساً إلى علم الفقه.

والعرفان يختلف عن الفلسفة، في الطريقة المتخذة لإثبات وتحقيق المسائل: فطريقته سلوكية إشراقية غير منافية للطريقة الإستدلالية. إنه يستفيد من الأسس العقلية في التفسير والاستنباط، مع احتفاظه بأصول طريقته.

لكن العرفان من حيث كونه عملياً، يتعهد في هذا الجانب منه تفسير السلوك وكيفيته، وفقاً للأسس السابقة. وهذا الجانب لا تقره الفلسفة المشائية وموقفها منه سلبي. فهذه الفلسفة لا تقر المكاشفة والشهود كمعطيات تبنى عليها أسس المعرفة، وإن أقر البعض الأصول العرفانية كابن سينا، لكنهم لم يدخلوا هذه الأسس في استدلالاتهم العقلية. وإن كانوا قد استفادوا من طاقاته لتفجير الضمير وإغناء البصيرة.

وممن نبغ من فلاسفة المسلمين المشائين الفارابي وابن سينا وابن رشد ونصير الدين الطوسي.

وسيطرت الفلسفة على مجالات الفكر ردحاً من الزمن. وهذا ما أدى بالأفكار إلى التجمد دون سلوك سبل أخرى للمعرفة غير سبيل العقل.

وبعد طلوع الفلسفة الإشراقية، انقشعت سحب التجمد الفكري. فكان السهروردي من أبرز الرجال الذين أثروا المنحى الفكري الجديد. فهو الذي اشتهر باسم الشيخ الإشراقي. ولا بد من إلقاء بعض الضوء على العناصر التي ساهمت في تكوين هذه الفلسفة.

١ ـ العناصر الإغريقية: ففلسفة أفلاطون امتلكت قوة الإستدلال المنطقي. وكان فيها عنصراً إلهياً. ولكن المنطق بلغ أوجه في فلسفة أرسطو وما بعده. إلا أن النزعة العرفانية لم تظهر أبعادها إلا عند أفلوطين. وتستمر من ثم بعده في صور فلسفية متعددة، لتصبح عنصراً من الفلسفة الإشراقية الإسلامية.

٢ ـ العناصر الفارسية في الحكمة الإشراقية: وتمثلت هذه الفلسفة في كلام «زرادشت» الذي أثّر في شهاب الدين السهروردي فيما بعد. وتميزت ملامح الفلسفة الإيرانية القديمة في مفهومها التوحيدي عن الوجود وأحكامه. والثنوية التي تبدو بمثابة تنوية المَلَك والشيطان، بمثابة النور والظلمة، «أهورامزدا» و«أهريمان». وهما واسطتان. والنور حقيقة وجوهر واصل، بينما الظلمة عرض.

والنفس هي ساحة المعركة، معركة الصراع بين الملائكة والشياطين، بين الإيزدات والأهريمنات وفيها حقيقة الوجود هوالنور. وأحكام هذا النور تتقلص كلما تنزل النور بشعشعاته.

بعد هذه المقدمة نبدأ بإعطاء لمحة عن **الفلسفة العقلية عند المسلمين**:

من الفلاسفة، الذين ظهروا في الإسلام. والذين اتبعوه بلا قناعة، يبرز اسم «ابن المقفع» وغني عن البيان، كتابه الشهير «كليلة ودمنة».

ترجم ـ ابن المقفع ـ كتب أرسطو المنطقية، إضافة إلى هذا الكتاب. فجاءت أعماله، تمجيداً للعقل. وقال إن العقل غاية الإنسان، وبه يتم صلاح الناس والمعاد. ورأى ضرورة تنميته بالعلم وبضرورة غلبته على القول. كما رأى إخضاع النفس له، إذ هناك تضاد بين هواها وبينه وخلص إلى تحكيمه بكل شيء.

لم يؤمن ابن المقفع بدين من الأديان. وهذا واضح في كتابه «كليلة ودمنة». وجنح إلى انتقاد الأديان جميعاً، كما هو مبين في باب «برزويه». واستبدلها بالعقل، الذي برأيه يقود الإنسان إلى الطريق السليم. وبه ينتهي الإنسان عن الشر ويقبل الخير. وحسب زعمه، هو أفضل ما رزقه الله للبشر. كما أنه المكتسب بالتجارب والآداب، والغريزة الكامنة في الإنسان، كمون النار في الحجر والعود، لا ترى حتى يقدحها قادح من غيرها، فيظهر ضوءها وحريقها، كذلك العقل. ورغم تغليف عباراته بطابع إسلامي، إلا أنها مملوءة بالشكوك والدسائس. لكن ابن المقفع رغب في موافقة العقل

للدين، كي يسير بهديه في الابتعاد عما يصيب النفس والجسد من الآفاق، دون الإهتداء بهدي هذا الدين.

إن الآثار الأفلاطونية، تبدو واضحة في نزعته المثالية. وجهده واضح في العمل على جعل الفضيلة في الإنسان تكتسب عن طريق هذا العقل، كما سعى إليه أفلاطون.

واتفتق فيلسوف عربي آخر مع أفلاطون، في الوسيلة التي تؤدي إلى المعرفة، هو «**الكندي**» وقال إن للمعرفة وسيلتين لكل منهما موضوعين: الإدراك الحسي، وهو في حالة من التحول الدائم ومعرض للزيادة والنقصان. وهنا يبدو عنده العنصر الأرسطي أقوى. وهذا الإدراك مشترك بين الإنسان والحيوان. والوسيلة الثانية للمعرفة هي العقل، الذي يدرك الحقائق العميقة الأقرب إلى طبيعة الأشياء من الإنسان. وموضوع هذه المعرفة هو الكلي المفارق للمادة، والذي لا يمكن تمثيله حسياً، أو تجليه في صور حسية. أما كيفية إدراك هذا الكلي المجرد، فهو بنحو غير مباشر، أو بتوسط الاستدلال، وتدرك حقيقته من مبادىء المعرفة الأولى التي بالفطرة.

وقال الكندي باتصاف الكواكب بالمعرفة، وله أدلته على نطقها، وأنها ذات عقل وتتحكم بالأحداث الأرضية.

وتشكل رأيه في العقل من فرع أفلاطوني وآخر أرسطي.

أما ما يتعلق بالفرق بين المعرفة العقلية والإلهامية، فعنده بدون المعرفة الحسية، يتعذر تحصيل أي معرفة على الصعيد الإنساني، ولكن لا يستحيل تحصيل نوع آخر من المعرفة، بطرق أخرى فوق إنسانية أو إلهية، كالمعرفة النبوية، لما يحظى به الأنبياء من نور إلهي يفيضه الله على من يشاء من عباده.

أما العلم الإلهي، فعنده يفوق المعرفة الإنسانية. وبذا فإنه يعد موالياً للعقائد الإسلامية ولم يفتتن بالفلسفة الغربية كما افتتن غيره كما سنرى. فقد رفض نظريات الأفلاطونية الجديدة عن الفيض والدور. وعندما عجز عن إخضاع الفلسفة اليونانية لروح الثقافة الإسلامية حاول التقريب بينهما.

ومن الفلاسفة المسلمين الذين ظهر الأثر الأفلاطوني الواضح عندهم، الطبيب والفيلسوف **أبو بكر محمد بن زكريا الرازي**. وهو قد أخذ عن تلميذ الكندي «أبو زيد البلخي» وقال بالهيولى القديمة المطلقة «مادة سابقة لهذا العالم حسب زعمهم، غير معينة ولا معقولة ولا محسوسة، وهي غير الهيولى التي هي موضوع الصور الحية».

وأثبت الرازي خمسة قدماء، إحداها الهيولى، ورأى اتِّباع العقل. ومن المفيد إثبات بعض ما جاء في كتابه «الطب الروحاني» حول هذا الموضوع: يقول الرازي:

«الفصل الأول، في فضل العقل ومدحه: أقول إن الباري عز إسمه، إنما أعطانا العقل وحبانا به، لننال به من المنافع العاجلة والآجلة، غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه. وإنه أعظم نعم الله عندنا، وأنفع الأشياء لنا، وأجداها علينا، فبالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق، حتى ملكناها وسسناها وذللناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها. وبالعقل أدركنا جميع ما يروقنا، ويحسن ويطيب به عيشنا، ونصل إلى بغيتنا ومرادنا. فإنا بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها، حتى وصلنا بها إلى ما قطع وحال البحر دوننا ودونه. وبه نلنا الطب الذي لنا، وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا، الخفية المستورة عنا، وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر، وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها. وبه وصلنا إلى معرفة الباري عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا، وأنفع ما أصبنا. وبالجملة، فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال المجانين. والذي به نتصور أفعالنا العقلية، مثل ظهورها للحس، فنراها كأن قد أحسسناها. ثم نتمثل بأفعالنا الحسية صورها، فتظهر مطابقة لما تمثلناه وتخيلناه. وإذا كان هذا مقداره ومحله، وخطره وجلالته، فحقيق علينا، أن لا نحطه عن رتبته، ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه، ولا وهو الزمام مزموماً، ولا وهو المتبوع تابعاً، بل نرجع في الأمور إليه، ونعتبرها به، ونعتمد فيها عليه. فنمضيها على إمضائه، ونوقفها على إيقافه. ولا نسلط عليه الهوى

الذي هو آفته ومكدِّره، والحائد بـه عن سننه ومحجتـه وقصده واستقـامته، والمانع من أن يصيب به العاقل رشده، وما فيه صلاح عواقب أمـره، بل نروضه ونذلله، ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه. فإنا إذا فعلنا ذلك، صفا لنا غاية صفائه، وأضاء لنا غاية إضاءته، وبلغ بنا نهايـة قصد بلوغنا به، وكنا سعداء بما وهب الله لنا منه، ومنَّ علينا به».

وقد رفض الرازي فكرة الوحي، وتنكّر لدور الأنبياء كوسطاء بين الحق والخلق. فالنبوة عنده، إما أن تكون غير ضرورية، ما دام نور العقل الوارد من الله، يفي بمعرفة الحق، أو أنها منكرة لأنها آلت حسب ادعائه إلى الكثير من سفك الدماء وإضرام الفتن، بين جماعة اعتقدوا أن الله خصهم بالوحي، وجماعة أخرى، لم يظفروا بمثل هذه الخطوة.

ومن الجماعات الأخرى التي قالت بفصل الدين عن العقل، وتحكيمه بالدين إضافة إلى الرازي، **إخوان الصفا**.

قالت هذه الجماعة بأن الرياضيات سبيل المعرفة. كما أن السبيـل إلى معرفة العالم هي معرفة الإنسان لنفسه. ويصبح علم النفس مقدمة لما بعد الطبيعة وعلم الكونيات وجميع المعارف، وتأمل الإنسان في منزلته ـ كما قال (بسكال) فيما بعد، ـ في هذا العالم، يبين أنه يقع في مرتبة متوسطة، بـين اللامتناهي في الصغر، واللامتناهي في الكبر، وقواه لا هي غير محدودة، ولا هي كالمعدومة، فهو لا يستطيع أن يدرك، ما هو غير محدود مقداراً، ولا ما هو لا متناه في الدقة. ويستنتجـون من هذه الخـواص المعرفيـة، أن العقل الإنساني، لا يستطيع الإحاطة بمثل هذه المفاهيم البعيدة الغور،مثل عظمة الله وصورة الكون. بل إن الحقائق الأقل، ليست في متناول ذلك العقل. ولذلك كانت الحواس الإنسانية، قادرة على إدراك أوصاف الأشياء في حال اكتمالها، لكن ليس في سياق تكاملها، مثل علم الكون، وكيفية حدوث العالم. . . . وفي هذه الأمور التي يعجز عنها العقل، لا ملاذ للإنسان إلا التسليم للأنبياء الذين يتلقون الوحي من الله، والإذعان لإرشاداتهم.

وفي رأيهم، أن تعليم الأنبياء، كما جاء في الشريعة، لا يوافق مطلقاً، مضمون المعرفة العقلية كما هي في الفلسفة والعلوم الإنسانية.

وبرأيهم، أن الخلاف بين العقل والوحي، هو في الفروع والأسلوب والأمزجة.

وقالوا إن القدرة على إدراك المعاني الخفية للكلام الإلهي، تزداد، كلما كانت النفس نقية ومتحررة من قيود الجسد. أما النفس المنغمسة في الجسد، فهي عاجزة عن تخطي المعاني الحرفية في ظاهر النصوص.

وهكذا نرى موقف هذه المدرسة من العقل وتحكمه بالدين. ويبدو أن هذه المدرسة هي فرع من مدرسة أكبر قامت بفصل الدين والعقل، وإعطاء كل منهما مجالاً خاصاً، وهي مدرسة السجستاني الفلسفية التي تشعبت إلى أربعة آراء:

١ ـ الرأي القائل بتحكم العقل بالدين: وأخذ به الرازي وإخوان الصفا، وقد ألمحنا إليهما.
٢ ـ الرأي القائل بتحكم الدين بالعقل: وقال به المتكلمون.
٣ ـ تأويل الدين وفق العقل والفلسفة: وقال به الكندي والفارابي. وهذا رأي آمن بالفلسفة وأول الدين.
٤ ـ الفصل بين الدين والفلسفة. وقال به أبو سليمان السجستاني.

فالرأي الأول تكلمنا عن. وسوف نؤجل الحديث عن الرأي الثاني والثالث. ونبدأ عن السجستاني.

فرق **أبو سليمان السجستاني**، بين الشريعة والفلسفة. وكان أميل إلى الأخذ بالشريعة قبل الفلسفة، لأنها مأخوذة من الله عز وجل. لكن الفلسفة برأيه حق أيضاً، وإن كانت ليست من الشريعة في شيء، مثلما الشريعة هي حق، لكنها ليست من الفلسفة في شيء.

اطّلع السجستاني على الفلسفة اليونانية، وكان أفلاطونياً، ولذا كان

العقل عنده هو الذي يهدي ويقود إلى طريق الصلاح، عكس الحواس التي هي مضللة.

وقال بأن العقل مدله، والأوهام مزله، فمن اهتدى في الأول، وثبت في الثاني، أدرك في الثالث، ومن أدرك الثالث فقد أفلح.

كما أنه فرق بين العقل الفعال، والعقل الإنساني بقوله إن العقل يدل على معان.

والعقل عنده ينفعل انفعالين، عندما يقتبس مما هو أعلى منه، وعندما يتعالى عما دونه أما الرأي الثالث من هذه المدرسة، والذي قال به الكندي والفارابي، فنعرج قليلاً **إلى الفارابي** منه بعد أن ألمحنا إلى الكندي سابقاً.

كان الفارابي من الفلاسفة المسلمين تلامذة أرسطو، وإن كان العنصر الأفلاطوني قوياً عنده. وهو الذي عرف الطريقة الصوفية وعاصر الجنيد البغدادي والشبلي. لكنه بنى تصوفه على أساس عقلي يستند على الإطلاع والمعرفة والتأمل، ثم الزهد والتقشف، وتعد نظرية المثل الأفلاطونية من الأفكار التي عالجها. وحاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو الذي أنكر نظرية المثل وأخذ بالعقل. وحاول أن يوفق بين قول أفلاطون بأن التعلم تذكر، وقول أرسطو بأن الإنسان يتعلم أشياء كان علمه بها قديماً أي «المعرفة القديمة».

وقال أنه يجب حمل النص على الدلالة المجازية. فإذا تعذر ذلك، فلا بد من صرف النظر عن مبادىء العرف أو العقل، بحيث يصبح النص الشرعي، المرجع الموثوق الذي لا ينازع.

وقال بأن حقيقة الشرع، تفوق إدراك العقل البشري. أما التوفيق بين المذاهب المتعارضة فهو من شأن العقل لا الشرع.

ويميز الفارابي بين ستة أنواع من العقول، منها عقل الجمهور، وعقل المتكلمين... الخ وهو ينظر إلى العقل من زوايا هي: المعرفة الإنسانية،

النظام الكوني، ما بعد الطبيعة، وهو السبيل المفضي إلى السعادة. وقد تعثر في تفسير النظرية الخاصة بالنبوة، على الرغ من تأكيده على وجود العقل الفعال الذي يهب المخلوقات أشكالها، كما تهب الشمس الرؤية للعين التي تتلقى من الشمس ضوءها.

ويأتي عنده، النظر العقلي، بالدرجة الأولى في الوصول إلى الحضرة الإلهية، بينما تأتي أعمال الجوارح في الدرجة الثانية. وقد وصف العارف بوصف أشبه ما يكون بمصطلح الإنسان الكامل عند متصوفة المسلمين، أو بالسيرة الفلسفية التي يرجوها أفلاطون من الإنسان الفاضل.

أما «**مسكويه**» وهو من فلاسفة المسلمين، فقد أخذ عن أفلاطون المقولة التي تعتمد العقل كثابت، والحس كمتغير. وفند رأيه بالنصوص الشرعية بصورة إجمالية. وقال أن المحسوسات كلها متبدلة سيالة، لا تلبث على حالة واحدة. أما المعقولات فهي ثابتة أبداً، غير متنقلة، ولا تقبل شيئاً من أنواع التغييرات. وقال باحتياج المرء فطم نفسه عن الأوهام المأخوذة عن الحواس التي تشوش المقولات الصحيحة.

ابن سينا: وهو فيلسوف مشائي، وتلميذ الفارابي الأكبر، تأثر بأفلاطون. وخاصة في تصوفه الذي جمع نقد نظرية المثل على الرغم من تأثره بها. فكان جامعاً بين أفلاطون، والأفلاطونية المحدثة والإسلام.

نظر ابن سينا إلى العقل، في قصته الفلسفية ـ حي بن يقظان ـ على أنه أسمى ما في الإنسان من غرائز وشهوات. فحي بن يقظان هو العقل عند ابن سينا. وهذا العقل ملتصق بالجسد، وعليه أن يتحرر من الغضب والشهوة. وهو لا يستطيع التخلي عن هذا البدن وحواسه، ولذلك فما عليه إلا السيطرة عليه بالتأمل والإطّلاع كي يدرك السعادة بعد مفارقته بإدراكه العلة الأولى «الله». فالعقل الإنساني الذي يتحرر من الشهوات الحسية، يتمكن من الإتصال بالعقل الفعال الذي يهدي النفوس العقلية إلى السر الإلهي والعلة الأولى.

ويـوضح في قصـة ـ سـلامـان وأبسـال ـ أن النفس كلما وقفت ضـد الشهوات الحسية تنال السعادة. أما ـ رسالة الطير ـ المعراج العقلي عنده ـ، فغـايتها تـطهير النفس. فنفس الفيلسـوف شبهها بـالطير المتحـرر من قيـود الأرض. وهو يقطع في طيرانه مراحل، حتى يتمكن من الوصول إلى العالم النوراني الأعلى. وأن الإنسان لا يبلغ الكمال إلا بابتعاده عن مهاوي الحس واتباع العقل. إن النفس عند ابن سينا ثابتة، والجسد متغير. وهي جوهر مستقل عن الجسد كما قال أفلاطون وهي مصدر حياتـه، رغم أنها تتمكن العيش بدونه. وهو يفرق بين ثلاثة أنواع من النفوس: النباتيـة والحيوانيـة والإنسانية. وهي حادثة وخالدة. وبذلك فقد خالف أفلاطون القائل بقدمها. وهي صورة الجسد، وقد هبطت عليه عند حدوثه. وهذا واضح في قصيدته العينية. وهنا فإنه اتفق مع أرسطو القائل بأنها حدثت بحدوث الجسد. إلا أن ابن سينا مزجها بأفلاطونية محدثة عندما قال بفيضهـا من العالم العلوي المجسد، فخالف بذلك أفلاطون القائل بقدم وجود النفس على وجود الجسد.

إن جانباً كبيراً من نظرية ابن سينا حول النفس يتصل بقضايا المعرفة. ويأتي العقل طبقاً لهذه النظرية في قمة القوى النفسية. ولا بأس من تسليط بعض الأضواء على هذا الجانب:

يقول إن القوة النفسية الناطقة، ذات شعبتين: نظرية وعملية. والعملية مصدر الحركة والفعل في الأعمال التي تتم برويـة. وهي ذات صلة بالقـوة النزوعية والقوة المتخيلة وبذاتها. . .

أما موضوع القوة النظرية، فهو الصور الكليـة. وهي إما أن تكـون موجودة بالفعل في حالة مفارقة وتكون معقولة بالفعـل، وإما أن تجـرد من عوارضها المادية بقوة العقل ذاته، وتكون معقولة بالقوة لا غير.

وعلى هذا النحو، فإن القوة النظريـة، قد تكـون قابلة لإدراك هـذه الصور، إما بالفعل وإما بالقوة وقد تدل القوة أولاً عـلى مجرد القـدرة، أو الإستعداد للإدراك قبل الخروج إلى الفعل. وتدل ثانياً على القدرة وقد تعينت

بعض التعيين، وقد تدل ثالثاً على كمال القوة بالفعل.

ويسمي ابن سينا، الإستعداد الأول، القوة المطلقة أو الهيولية، والثاني، القوة الممكنة أو الملكة، فالهيولي بالمعنى المطلق قياساً على الهيولى التي هي لا صورة لها، لكنها حاملة لكل صورة ممكنة. أو بالمعنى المحدود من حيث أنها مكان «المعقولات الأولى» أو بصورة أوضح، مبادىء البرهان الأولى، التي تدرك بالبديهة، والتي عليها تقوم المعقولات الثواني. إن العقل بالملكة، قد يعد عقلاً بالفعل أو عقلاً بالقوة، لكن ما أن يصل الإنسان مرتبة العقل المستفاد ، حتى يمكن القول ببلوغه مرتبة الكمال، ويتصل بالكائنات العليا فيما وراء الطبيعة. وهذا الإتصال بالعقل الفعال هو سر عملية المعرفة، فالعقل الفعال مستودع جميع المعقولات أو الكليات. وهو يمنح العقل الإنساني عندما يبلغ درجة الاستعداد للتلقي التي نسميها عقلاً مستفاداً، الصور المكتسبة التي تؤلف مجموعة معارفه وهذا الإكتساب يختلف عند الناس. فبعضهم لا يحتاجون إلى تعلم. وهم قادرون على إدراك الكليات مباشرة بفضل ما يدعوه بالعقل القدسي، الذي اختص به فئة قليلة من الناس.

ويأتي العقل القدسي في أعلى قوى النفس العاقلة، ودونه العقل بالفعل فالعقل بالملكة فالعقل الهيولي فالعقل العملي فالقوة الواهمة فالحافظة فالمتخيلة حتى نصل إلى أدناها وهي القوة الغاذية.

ويفلسف ابن سينا نظريته حول النبوة. وطبقاً لتلك النظرية، نجد انتباهه إلى ما تحمله آراء الفارابي مما يمكن أن يعد انتقاصاً لقدر مقامها. ولذلك عمد إلى إسنادها للعقل القدسي، إلا أنه لم يتمكن من التملص من مسألة المعرفة النبوية من حيث اتصالها بالجزئيات دون الكليات. إن الأجرام السماوية برأيه هي علة الكون والفساد في هذا العالم. وقد اقتضت حركاتها، لما كانت من جملة الجزئيات، أن تكون ناجمة عن إدراك القوى المفارقة الجزئي. وهذه القوى، هي النفوس السماوية التي تعمل بتوسط قوى مادية. ولما كانت هذه الحركات تابعة لسلسلة معينة من العلل، كان لا بد للنفوس السماوية من أن تكون على علم بجميع أنواع الأحداث التي يحتمل وقوعها في

المستقبل وهي لا تدخل عادة في علمنا، لكن الإتصال بها غير ممتنع، لا على العقل العملي المؤيد بقوة التخيل في باب الحركات والأحـداث الجزئيـة من جهة، ولا على العقل النظري، فيما يختص بالصور الكلية المعقولة باختلاف القابليات العقلية، لا سيما حيث يكون العلم بالجزئيات ناجماً عن الإتصال بالنفوس السماوية.

وبذلك فإنه قد صنف الناس إلى أربع فئات:

١ ـ من بلغت القوة النظرية عندهم حد الصفاء، وهم لا يحتـاجون لمعلم بشري. وأيضاً فإن قوتهم العملية قد بلغت الذروة أيضاً. وهم يتمكنون بفضل قوة خيالهم المرهف، الظفر بمعرفة الحاضر والمستقبل، والتمكن من إحداث الخوارق.

٢ ـ من ظفروا بكمال قوة الحدس دون قوة التخيل.

٣ ـ من ظفروا بكمال القوة النظرية دون العملية.

٤ ـ أصحاب القدرة العملية لا غير.

فالقسم الأول هم أهل الرئاسة والثاني أهل السلطة السياسية. وثالثهم هم الأشراف، ورابعهم من هم فوق العوام.

وهذه القابلة تبلغ عند بعض الناس حد الإرهاف، حيث تستغني عن الحواس وتساعد القوة العاملة على إكمال الإتصال بالقوى المفارقة التي تتيح لها العلم النبوي بالجزئيات. بل حتى أنها تقرن هذه الجزئيات بأصوات مسموعة وأشكال مرئية، كما يجري في المنام من رؤية الأشباح.

والقوة النظرية، ذات مراتب من الكمال، مقابلة لكمال قوة الحدس فيها، وهي القوة التي تدرك مبادىء المعرفة الأولية التي تقوم على أساسها في النهاية كل معرفة وهذه القوة ضعيفة عند بعض الناس. وتبلغ قوة خارقة عند البعض، فيكون عندهم قبول لإلهام العقل الفعال في كل شيء، فتظهر لهم عندها صور المدركات المخزونة في العقل الفعال فوراً. فيدرك دون تعب ما لا يعرفه الآخرون إلا بالإستدلال. وتكفي الصلة بين الصور المعقولة والنفس

الإنسانية، للتثبت من صحة هذا الافتراض. فطبيعتهما مفارقة للمادة، وهما قابلتان للاقتران بها. فالنفس التي تعمل عادة في الجسد، مجالها المحدود قد يتجاوز مجاله، وتعمل في مناطق مادية أبعد. فتحدث حركة أو سكوناً، حرارة أو برودة، صلابة أم ليونة، وما يقترن بذلك من ظواهر، كالبرق والزلازل والأمطار والرياح، وهي الظواهر المدعوة بالخوارق والمعجزات.

وتأثر **ابن باجة** بالفارابي أيضاً. وقال إن غاية الإنسان القرب من الله عن طريق العلم وحب الحكمة والإتصال بالعقل الفعال. أما الإنسان الكامل بنظره، فهو الذي ينمي عقله تنمية حرّة عن إرادة واختيار.

ونأتي الآن إلى الرأي الثاني الذي قال به **المتكلمون**، كرد فعل على النظريات الفلسفية التي استقت من الفلسفة اليونانية في معظمها. فهم لم يأخذوا بآراء أرسطو، إلا أنهم وقعوا تحت تأثير الإتجاه الأفلاطوني في كثير من الأحيان وخاصة منهم المعتزلة.

استعان المتكلمون بالفلسفة اليونانية، لمهاجمة الغنوصية القائلة بالمعرفة عن طريق الكشف لا عن طريق المنطق والبرهان. ومن هنا يفسر عمل الخليفة المأمون القاضي بترجمة أكبر عدد ممكن من كتب الفلاسفة اليونان إلى العربية.

كان العقل عند المعتزلة كل شيء وأهم شيء، وهذا ما ميزهم بالطابع العقلي في إثبات وجود الله وأفعاله، لكن دون التنكر للنص وقدسيته. وقالوا إن الخير والشر مقولتين عقليتين. يستطاع إثباتهما بالطرق العقلية. ومن هنا فإن الله لا يأمر بما يتنافى مع العقل.

واستعان المعتزلة بالعقل عند تفسيرهم لآيات القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة. وحتى في مسألة خلق القرآن، فإن العقل برأيهم لا يقبل خلاف ذلك، رغم إيمانهم بالتنزيل الإلهي الموجه بنظرهم إلى الإنسان العاقل.

والعقل بنظرهم، نور طبيعي، منحه الله الإنسان، ليسترشد بهديه في

هذه الحياة، وإنه والتنزيل يستقيان من مصدر واحد. وعندما يكبر عقل الإنسان ويكمل، فإنه يدرك الحقائق الأساسية، وهي معرفة الله، ومعرفة الخير والشر.

وقال المعتزلة أيضاً، إن العقل يدرك القيمة الخلقية للأفعال، ومن هنا عدّت هذه القيمة مطلقة، أي أن الأفعال في حد ذاتها حسنة وقبيحة.

وخالف المعتزلة نظرية أفلاطون القائلة بأن العلم تذكر، وعدّوه متولداً مباشرة من النظر دون تدخل أي فاعل، أو أي علة خارجة عن النظر «العقل».

وهكذا فإن أبا الهذيل العلاف ـ أحد روادهم ـ، قال بأن الخير الأعلى عقل وحياة ونفس وأن العلم يكون بالعقل، والقدرة تكون بالنفس، ويبدو أنه تأثر في هذا الجانب من نظرية المثل. **وأدرك (النظّام)** أن المعرفة الحسية كما فهمها، لا تفسر كل الحياة الإنسانية العقلية، فموضوع المعرفة الحسية الجسم، والجسم حادث، فيكون موضوع هذه المعرفة الحادث فقط. ولكن خارج هذا الحادث، يوجد ما هو قديم وضروري من جهة، وما هو غير محسوس مثل الحركة من جهة أخرى، طبقاً لرأيه.

فالحركة، هي العرض الوحيد الذي يقول به. والقديم والحركة موضوعان لمعرفة من نوع آخر هي المعرفة العقلية الصرفة غير المحسوسة. وقبل هذا الموضوع لا يعرف إلا بالقياس والنظر دون الحس والخبر، فهو يعترف بالمعرفة العقلية إلى جانب المعرفة الحسية.

وأخيراً فإنه يقول إن الأجسام والألوان، لا يعلمان بالأخبار. وأن الأجسام المحسوسة لا يصلح العلم بها إلا من جهة الحس. وأما غير المحسوسة، فلا تعرف بالعلم، بل بالقياس والنظر.

وقام **الأشاعرة** فردوا على المعتزلة، وتركزت عقيدتهم المناوئة في مجال المعرفة على طبيعة العقل وحدود المعرفة العقلية بالنسبة لمسألة العقل والسمع.

ويقول أحد رواد هذه المدرسة «**أبو بكر الباقلاني**» عندما يبحث عن

طبيعة المعرفة في كتابه «كتاب التمهيد»، بأن العلم ينقسم إلى علم إلهي قديم، وعلم محدث بالمخلوقات القابلة للمعرفة كالملائكة والجن والإنس. وينقسم العلم المحدث بدوره إلى قسمين: ضروري واستدلالي. فالأول لا يلحق به الشك. والثاني هو الذي يعقد التفكر، أو الذي يبنى على علم الضرورة والحس. والعلم الضروري يكتسب بواسطة الحواس الخمس، ولا يلحق الشك به. ومنه ضرب ليس بإحساس، ولكنه من إدراك النفس ابتداء. والضرب الثاني من العلم الضروري، تواتر الأخبار عن البلدان البعيدة، والأشخاص والممالك التي عفى عليها الدهر. ومنه نوع يقذفه الله في النفس، دون مخبر ودون توسط الحواس التي ترد عليها المعارف عادة...

ولم ينكر الأشاعرة صحة المعرفة العقلية، بل استنكروا تعدي المعتزلة على ميدان الإيمان، واتخذوا موقفاً مناوئاً لهم، في مسألتي إدراك الله بالعقل، ومسألة معرفة الخير والشر وإمكانها قبل ورود السمع. فوجود الله ووحدانيته، يعرفان بالعقل من النظر في حدوث العالم وضرورة إثبات محدث له.

وكرد فعل على المذهب العقلي، وقف **الغزالي** في وجه الأفلاطونية العربية، وشن عليها حملة شعواء إلا أنه اعترف بحق العقل المتوسط في الخلافات الكلامية.

وميز بين الجوانب الفلسفية التي تتعارض وأصول الإيمان، وتلك التي لا تتعارض. وهو لم يجد في علم المنطق والرياضيات ما يدعو للإعتراض. واستمرت دعوة الغزالي - ولنا عودة إلى شرح الكثير من آرائه - إلى ما بعد القرن الثاني عشر الميلادي بزمن طويل. وهكذا اختار طريق المتصوفة باعتبار المعرفة نابعة من القلب.

ثم اتخذت معارضة المذهب العقلي شكلين:

أولهما رجوع إلى التمسك بالسلفية، وأبرز رواد هذه المدرسة، الإمام أحمد بن حنبل من الأوائل.

ثانيهما رفض المنهج العقلي باعتباره عبث. واكتشاف الحق عن طريق

الذوق أو الكشف. وهذا المنهج الثاني تبلور في فلسفتي الإشراق والصوفية. في حين أخذ المنهج الأول بالدلالة الظاهرية على يد ابن حزم وابن تيمية وغيرهم مثل ابن قيم الجوزية وانتهاء بمحمد بن عبد الوهاب.

وقبل البحث لا بد من العودة إلى الأثر الذي نجم عن الحركة الظاهرية الأولى التي تصدى لها الغزالي. وكان ممن استأنف الحملة التي بدأها، وواجه بها الفلاسفة، مفكر قدم بعض التنازلات للفلسفة والمنطق في القرن الثاني عشر هو **فخر الدين الرازي**.

تتلخص نظرية المعرفة عند فخر الدين الرازي، بكونها قريبة من الأفلاطونية المحدثة. فعملية الإدراك هي نوع من الإشراق، نابع مما يسميه «عالم الفيض»، الذي لا يختلف عن عالم العقل في الأفلاطونية الجديدة.

والحس في هذه العملية دوره انفعالي خالص. وهو يقوم بإعداد النفس، لتلقي المعارف المطلوبة وهذا ما قاله أيضاً ابن سينا. وهذا النوع من المعرفة، ينطبق على إدراك المبادىء الأولية التي تعرف بالحدس، فهي أساس سائر المعارف الأخرى.

ويعارض الرازي، الرأي الأفلاطوني، الذي يجعل المعرفة تذكراً، لأنه يعتقد بأن النفس محدثة في الزمان، لا كما تفترض نظرية التذكر عند أفلاطون. والتعرف الذي يعتمد عادة دليلاً على صحة نظريته هذه، لا يقتضي العلم السابق. وقد يكون هذا التعرف معروفاً بصورة عامة قبل اكتساب النفس المعرفة الثابتة الخاصة بها.

ونعود الآن للبحث في المنهج الأول المعارض للمذهب العقلي فنقول:

كانت الدلالة الأصولية المتمسكة عند **ابن حزم القرطبي**، نابعة من نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة والإجماع بعد حصره في الصحابة. وتنكر بالتالي على مذاهب الكلام باختلاف أنواعها وقال أن على الإنسان أن يمتنع عن تحري الحقيقة بالعقل في بعض الأمور الغيبية.

أما المعرفة الإنسانية برأيه، فهي التي تقع تحت متناول حواسنا، وتدخل مباشرة في نطاق إدراكنا العقلي من جهة، أو التي نص عليها القرآن الكريم، والحديث الشريف صراحة من جهة أخرى. وأنه يجب أن يحصر بالنص القرآني، كل ما يتعلق بطبيعة الذات والصفات الإلهية، وكذلك الأسماء الحسنى، وأنه علينا أن نثبت صفتي العدالة والخير لله، وننفي عنه صفتي الظلم والشر طبقاً لما ورد في القرآن الكريم.

وبعد ما يزيد على المائتي سنة، ظهر **ابن تيمية** الحرّاني الأصل الحنبلي المذهب، ففاق سلفه عنفاً في شدة حملته على العقلانيين. وهاجم الفلسفة اليونانية والعربية. واحتج على سيئات الفلسفة وعلم الكلام. ودعا إلى انتهاج طريق السلف الصالح، والاستقاء من معين الإسلام الصافي.

وبرأي ابن تيمية، فإن مصدر كل حقيقة دينية هو القرآن الكريم والحديث الشريف، كما رواه الصحابة والتابعون. فمقرراتهم التي أجمعوا عليها معصومة من الخطأ، أما إجماع أتباعهم، فليس له هذه العصمة.

وقال إن المناهج العقيمة هي التي سلكها المتكلمون والفلاسفة وغيرهم، عندما فسروا القرآن الكريم بما يخالف الشرح الوحيد الذي أثر عن السلف.

وكان أعنف هجوم وجهه ضد الفلاسفة. فقد فند ادعاء الأرسطوطاليين الذين قالوا أن المفاهيم التي ليست بديهية لا تدرك إلا بالحد، ولا بد من دليل. كما حمل على نظرية البرهان الأرسطية، وهي أقوى أنواع الأدلة عند أرسطو وأتباعه.

ولا يشك ابن تيمية في أسلوب القياس الذي ينتهي إلى برهان لكنه يعتبر البرهان بلا جدوى.

وهكذا ساد أتباع الحنبلية الجديدة، وانتصروا على حركة الكلام والفلسفة. إلا أن بعض آثار المدرسة السابقة قد استمر رغم انتصار فكر ابن تيمية. ومن أبرز أتباعه من المتأخرين اثنين: أحدهما في المغرب وهو ابن خلدون التونسي، والآخر في المشرق وهو صدر الدين الشيرازي.

بقي **ابن خلدون** مؤرخاً وباحثاً اجتماعياً، ابتعد عن التصورات الفكرية الميتافيزيقية. وكان موقفه منها موقف المرتاب.

وكانت مآخذه على طبيعة العلوم الفلسفية ومداها، تدل على دور الرواسب التاريخية من المشاحنات التي جرت بين أنصار الفلسفة وخصومها. فكان رائده الأول الغزالي وليس ابن رشد. وكانت مقاييسه في تقييم الفلسفة، مستمدة من أصول دينية كلامية. فهو يرد على منطق الفلاسفة ويفند رأيهم، بأن سلّم الكائنات ينتهي إلى عقل أول، ويعتبره اعتباطي محض، لأن طبيعة الوجود، أوسع جداً، وأكثر تعقيداً، مما يظن الفلاسفة لقصر نظرهم. كما أن منهجهم في العلوم الطبيعية لا مبرر له، وأن بحثهم في ما بعد الطبيعة، أوقعهم في الخطأ والوهم، لأن الذوات الروحية، التي هي موضوع هذا العلم، هي خارج نطاق اختبارنا، ولا مستند في الحكم عليها إلا بالقياس على ما نشعر به نحوها في دخيلة نفوسنا، وخاصة ذلك النوع الوجداني من الرؤى الذي يمكن اعتباره كشفاً صوفياً. وبدونه لا سبيل إلى تحصيل معرفة الذوات الروحية.

أما في الشرق فقد قوي التيار الذي نادى به (**السهروردي**) الإشراقي فيما بعد على يد صدر الدين الشيرازي أبرز الفلاسفة الإلهيين في زمانه.

ويذهب السهروردي إلى عرض آراء الفلاسفة المشائين دون تسليمه بصحتها. وهو يقول إن الحق انكشف له بالمراقبة الروحية وبسلوك الطريق الصوفي.

ويقول أن إدراك النفس هو فاتحة جميع المعارف العليا. تلك المعرفة التي ليست استدلالية أو بحثية محضة، بل تشتمل على عنصر ذوقي هام متمم لها. وأسمى مراتب الحكمة هي مرتبة المتأله الذي هو بحق من أساطين المنهج الاستدلالي.

وانبرى السهروردي للرد على منطق المشائين في كتابه «حكمة الإشراق». فكلامهم عن الجوهر حافل بالتعقيدات. أما تعريفه للهيولى فمغاير

لتعريفهم. ويختلف عنهم في مفهوم المثل. ويرفض بعضاً من هذه الفكرة الأفلاطونية.

وقال السهروردي أن النور هو الحقيقة التي تتخلل جميع الأشياء. وهو داخل في تركيب جميع الذوات كعنصر أصيل في تركيبها، مادية كانت أم غير مادية. والأجسام باعتبار أنها قابلة لتلقي النور أو الظلام، يجوز أن تسمى برازخ. وكل برزخ باعتبار ذاته ظلام، وعليه فكل ما فيه من نور إنما هو وارد عليه من مصدر خارجي.

وهكذا استندت فلسفته على الإشراق شأنها شأن التصوف، أي على المعرفة التلقائية المباشرة وليس على التأملات النظرية والجدلية العملية، على المعرفة الشمولية التكاملية، وليس على التحليلية التي تعتمد المفاهيم. إعتمدت التخيل والكشف واتصفت بالتجلي والإشراق.

هذا التيار الإشراقي، اشتد بعد السهروردي، وخاصة خلال العهد الصفوي في بلاد فارس. وكان **صدر الدين الشيرازي** أبرز من نادى به.

يقول البرازي، إن مبادىء الفلسفة، مقرونة بالحقائق الملهمة، كما نزلت على الأنبياء وكشفت للحكماء. وهي أسمى تعبير عن الحق. ويقول أنه تمكن أن يدرك حدسياً ما سبق أن حصله بالطرق التجريبية.

واعتقد الشيرازي بوحدة الحق الذي تواتر في سلسلة متصلة من آدم إلى ابراهيم فحكماء اليونان فمتصوفة المسلمين وجماعة الفلاسفة. وقال إن اليونان تعلموا الفلسفة الدينية وعلم التوحيد من سيدنا ابراهيم الخليل عليه السلام، كما قال إن دور النبوة قد انقضى بانتقال رسول الله ﷺ. وبدأ دور الولاية أو الإمامة في الإسلام. وهذا يستمر حتى رجعة الإمام الثاني عشر المغيب.

٤ ـ العقل والمعرفة في الفلسفة الأوروبية الحديثة:

شهدت العقلية الأوروبية الحديثة، صراعاً حاداً بين الإتجاهات الفكرية

المختلفة وانصبت معظم هذه الصراعات، ومنذ مستهل القرن الرابع عشر الميلادي، حول مصادر المعرفة وتبريراتها، واستمرت حتى وقتنا الحاضر. وهذه المصادر هي الدين والعقل والحس.

وفي كل مرحلة من مراحل التفكير الأوروبي، كان ينشأ سؤال عن قيمة هذه المعارف، كمصدر للمعرفة اليقينية. ثم تكونت المذاهب الفلسفية المختلفة، والتي عبرت عن آراء أصحابها نتيجة لذلك. لقد بدأ تفتح جديد في العقلية الأوروبية، بعد انتهاء الحروب الصليبية. وقام مارتن لوثر. لكن يجدر إلقاء بعض الضوء على هذا الموضوع في المدة التي سبقت ذلك العهد. ونلمح إلى أعمال «**توماس الإكويني**».

من الفلاسفة والمفكرين، وممن حاول التوفيق بين المسيحية والعقل، كان هذا الراهب، الذي ولد عام ١٢٢٥م. وقد حاول مقاومة فلسفة ابن رشد من جهة، وصد هجمات زملائه الرهبان الذين لا يثقون بالعقل من جهة أخرى. واعترف بالتثليث والتجسد والإفتداء ويوم الحساب، وهي من الأمور التي لا يمكن إثباتها بالعقل. ولكنه تقبل حكم العقل في جميع المسائل الأخرى بشكل لا يمكن رده. وقال إن بعض المبادىء المسيحية فوق متناول العقل البشري. وفي مجال المقارنة بين القلب والعقل، فضل العقل على القلب، بوصفه أداة توصل إلى الحقيقة. وتنبأ بأن أوروبا مقبلة على عصر العقل.

وقال الإكويني، إن المعرفة نور إلهي يبعثه الله في الإنسان. ويحصل عليها المرء عن طريق الحواس الخارجية، إضافة إلى الحاسة الداخلية المعروفة بالشعور بالذات. وهذه المعرفة محدودة وغاية في القصور، فما من عالم عرف حتى وقتنا الحاضر حقيقة الذبابة.

وقال أيضاً: إذا كان العقل يستمد كل معلوماته من الحواس، فإن معرفته المباشرة للأشياء الخارجية عنه، مقصورة على الأجسام، أي على عالم الحس. ولكن الإنسان، عن طريق المقارنة والقياس، يمكنه أن يستمد من تجارب الحس معرفة غير مباشرة بالله. وليس بمقدور عقل الإنسان معرفة الله

أو ما وراء الطبيعة، إلا عن طريق الوحي الإلهي. ولا يمكن عن طريق العقل معرفة جوهره، أو معرفة حقيقة التثليث.

ثم قال أيضاً: إن الله سبحانه، يكشف بواسطة الكتب المقدسة، عن عالم ما وراء الطبيعة، ومن الحمق للإنسان، رفض الإيمان بالوحي الإلهي، بحجة مناقضته لمعلوماته الطبيعية في بعض النقاط. وعلى الإنسان الوثوق باللاتناقض القائم بين الوحي والفلسفة. إنه على العلماء والفلاسفة والفلاحين، أن يقفوا في انحناء أمام قرارات الكنيسة التي يجب الإهتداء في كل شيء بهديها. لقد أعطي البابا الحق في إصدار أحكام نهائية في شؤون الدين، كي يتلقفها الناس جميعاً بإيمان لا يتزعزع....

وفي مجال حديثه عن الدين قال: يجب أن يخضع ملوك الأرض، الذين يهدون الناس إلى السعادة الدنيوية، لسلطان البابا، الذي يهدي الناس إلى السعادة الأبدية... ومن حق البابا أن يعاقب الملك السيء، أو يعفي رعاياه من يمين الولاء له.

كان لفلسفة توماس الإكويني أكبر أثر على أوروبا. فمعظم معاصريه رأوا فيها استدلالات وثنية شديدة الخطر على النصرانية. وكانت صدمة للرهبان الذين سلكوا المنحى الصوفي طريقاً لمعرفة الله بالتزامهم جانب الحب.

وعدّ الإكويني أخيراً خارجاً على الدين بإيعاز من البابا يوحنا الحادي والعشرين. وعدّ من يعتنق عقائده محروماً من الدين. كما ندد أساتذة جامعة أكسفورد ببعض عقائده بعد وفاته بقليل. ويمكن أن نلاحظ عنده كثرة الإعتماد على أرسطو. كما يلاحظ افتقاره للإبتكار. فكان من هذه النقطة كابن رشد. كما أنه لم يفلح في التوفيق بين أرسطو والمسيحية، الغاية التي عمل جاهداً من أجلها. ولكنه كسب نصراً مؤزراً للعقل، فقاده أسيراً إلى قلعة الدين. وهذا كان بداية انتصاره.

جلب الصليبيون بعد اندحارهم أمام المسلمين، كثيراً من الأفكار الدينية، التي قضت على التقشف والزهد في العقيدة، ولجأوا إلى جانب

العمـل، ومن ثم فإنهم استـطاعـوا التغلب عـلى الشعـوب التي طـافـوا في أراضيها.

وبدأت اليقظة الفكـرية عنـد الغرب بـ«**روجـر بيكون**» المتـوفى عام ١٢٩٤م، وترعرعت عند «ليوناردو داڤنشي» وبلغت كمالها في: (كوبرنيكوس) و(جاليلو) و(جلبرت) و(فاسيليوس) و(هارفي).

ونتيجة لنمو المعرفة وتضـاؤل الخوف وتحـطيم الحدود، ضعف تفكـير الناس في الإيمان بالمجهول. وقام «**فرانسيس بيكون**»، والتف حوله مفكرو العصور الحديثة، فأقبلت أوروبا على عصر جديد.

وصنع فرنسي بيكون، حداً للمدرسة الفلسفية القديمة، وابتكر أسلوب التجربة والنتيجة التي تميزت بها الفلسفة الإنكليزية. وكان دائماً يقول: إن قصدي أن أحيط بالمعـرفة وألاحظ الأجـزاء المهملة والمغفلة التي تخلى عنهـا الإنسان ولم يتناولها بالتهذيب.

وقال عندما كتب إلى اللورد «بيرغـلي» عام ١٥٩٢م، أنـه اطّلع على أنواع المعرفة، وأنه يعدّ نفسه ناقداً ومنسقاً لكل علم، في مهمة تجديد البناء الإجتماعي. وقال: إن خطأ فلاسفة اليونان الكبير، هو أنهم صرفوا وقتاً كبيراً في النواحي النظرية، ولم يهتموا إلا قليلاً في الملاحظة والبحث العلمي، ولكن الفكر ينبغي أن يكون مساعداً للملاحظة لا بديلاً لها. كانت الخطوة الأولى التي دعا إليها بيكون، هي تنقية العقـل من الأفكار المجـردة، وغسله من التصورات السابقة، وبذا تتحطم أوهامه.

ويحلل هذه الأوهام كما تصورها في خمس: أوهام القبيلة وأوهام الكهف وأوهام السوق مضافاً إليها أوهام المسرح.

فالمصطلح الذي أطلق عليه اسم أوهام القبيلة، يشبّه به عقل الإنسان بالمرآة غير المستوية. التي تعكس الأشياء المختلفة، لكنها تشوهها، فتبدو قبيحة في غير صورتها. ويقول إن الأفكار صورة عن الأنفس أكثر من كونها صور للأشياء. ومن أخطاء العقل أنه يرغم كل شيء آخر لتأييد وإثبات رأيه، فيما

إذا آمن بهذا الرأي عن طريق التسليم والإيمان العام به، من أجل لغة تعود عليه من هذا الرأي، على الرغم من وجود الأدلة.

أما الطائفة الثانية من أوهام العقل وأخطائه فهي ما أطلق عليه اسم أوهام الكهف. فلكل إنسان كهف خاص بـه، يعمل عـلى حرف أضـواء الطبيعة وتغيير لونها. ذلك الكهف هو طبعه ومزاجه، وحالة جسمه وعقله.

أما أوهام السوق فتنشأ عن التجارة والمجتمع، فاللغة يخاطب الناس بعضهم بعضاً عن طريقهـا. وهي التي تعرض كلماتهـا وفقاً لعقليـة العامـة والسوقة. وينشأ بالتالي تعطل شديد للعقل بسبب سوء استعمال الكلمات.

وتأتي أخيراً الأوهام الناجمة عن نظريات الفلاسفة. وهي ما أطلق عليه اسم أوهام المسرح. إذ أن جميع الأنظمة البشرية الفلسفية، التي نتلقاها من الفلاسفة، ما هي سوى روايات مسرحية، تمثل عالماً خلقه الفلاسفة أنفسهم بطريقة روائية مسرحية. يمكن أن يعد بيكون، من حيث الترتيب، في ذروة عصر العقل، رغم أنه لم يتحمس تحمس غيره. فهو قد آثر تحالف العقل والتجربة، لكنه لم يقل بأن العقل عـدو للدين أو بديـل له، إلا أنـه كره الإعتماد على التقاليد والنصوص وطالب بإحداث تغيير.

واستمر اعتبار الوحي مرجعاً أخيراً للمعـرفة حتى النصف الثـاني من القرن الثامن عشر ـ عصر التنوير ـ وتميز هذا العصر عن سـابقه ولاحقـه، بالطابع الخاص المتسم به، والمشترك في الفكر الألماني والإنكليزي والفرنسي، وعرف بالفلاسفة الذين كونوا الطابع الفكري الذي ساد آنذاك. إن تزايـد الشعور بالعقل، والإحساس به في ذلك العصر، جعل له إمكانية تبوىء مركز ممتاز في مستقبل ومصير الإنسانية، إذا ما نفض عن كاهله، ركام العبوديات التي ورثها، والتي منعته أو حالت بينه وبين العمل في بناء ذلك المصير.

وتميـز الطابـع الفكري في ذلـك العصر من جهـة أخـرى، بـالجـرأة والشجاعة. وقد تمكن من إخضاع الأحداث التاريخية لميزان العقل. وتأسيس

الدول والجماعات التي خضع القانون والإقتصاد والدين فيها لذلك التكوين الجديد.

وأخيراً فإن الميل للأخذ بمدأ التعاون بين جميع المصالح والمنافع، ومبدأ ما دعي بالأخوة الإنسانية، هو ما تميز به ذلك العصر.

وهكذا ساد العقل على سواه كمصدر للمعرفة، وتنحت النصرانية عن مركز القيادة بمعناه المقتصر على الكنيسة الكاثوليكية وربما البروتستانتية فيما بعد.

لقد أصبح للعقل الحق في الإشراف على السياسة والدين والقانون وكافة اتجاهات الحياة، وأصبحت الإنسانية هدف الجميع للجميع.

وعرف هذا العصر بالعصر الإنساني، كما عرف بعصر الإيمان الفلسفي، وبالإله الذي ليس له وحي والغير خالق لهذا العالم. ولم يكن قصد التنوير، سوى إبعاد الدين عن مجال التأثر الفعال ليحل العقل محله.

أما الإنسانية التي بشر بها ذلك العصر، فلم تكن إلا بديلاً لمبدأ التقرب من الله، الذي ينشده الإنسان في سلوكه. وكما ذكرت أصبح الإله في زعمهم ليس له وحي ولا خلق، وهو يتناسب مع تحكيم ذلك العقل، الذي له السيادة على أحكام الحياة.

وهكذا تطور النزاع بين الدين والعقل في هذه المرحلة، واتجه التفكير لإخضاع الدين للعقل.

إن صراع العقل مع الدين، لم يكن في الحقيقة سوى صراع الفكر الإنساني مع الكنيسة، التي كانت توجه الحياة الأوروبية في مجالات البحث والعقيدة والإيمان والسياسة.

ويمكننا الآن أن نبدي الملاحظات التالية حول العقل والمعرفة في ظل الفلسفة المثالية:

١ ـ الكليات عبارة عن تجريد. فالكلي هو فكر. والفكر ليس له وجود

منطقي. وما الكليات سوى علل، والعلة بالضرورة فكر.

٢ ـ الحقيقة النهائية هي فكر.

٣ ـ لم تقل بأن الكون يعتمد على العمليات التي تحدث في عقول البشر، أو أنه يعتمد على العمليات التي تحدث في العقل الإلهي، بل قالت بأن العالم يعتمد على الفكر وهو نتيجة للفكر.

٤ ـ قالت بأنه لم يكن هنالك قبل هذا العالم سوى بخار متوهج لا أثر للحياة فيه.

٥ ـ الفكر فكر موضوعي لا ذاتي.

ومن أقطاب هذه المدرسة الفلسفية سبينوزا وهيجل وكانت.

وفي تحليلنا لرأي **سبينوزا** حول المعرفة، نجده يدعي القول بأن أول أنواع المعرفة هو ما يأتي عن طريق الإشاعات والأخبار، أو الذي يصل عن طريق التجربة الغامضة، والتي ليست بالعلمية أو الثابتة، أو أن المعرفة هي ما يأتي عن طريق الإستدلال السريع، وهي المعرفة عن طريق التفكير، وهي أرقى من النوعين السابقين، ومع ذلك فهي عرضة للدحض والنقض السريع عن طريق التجربة المباشرة. ويبقى النوع الرابع، وهو أرقى أنواع المعرفة برأيه، والذي يأتي عن طريق الإستدلال السريع والإدراك المباشر.

وكانت أصول المعرفة عند **كانت**، رائد الفلسفة المثالية كما يلي: فهو قد رأى أن فكرة السببية ضرورية للمعرفة، عكس هيوم، الذي حاول أن يبين أن المعرفة المعتمدة على السببية والهوية والجوهر ليست أكثر من أوهام، وخاصة أن السببية، تلك الفكرة، تتضمن عنصري الضرورة والشمول. ولا سبيل للمعرفة إلا بمصدر واحد فقط وهو التجربة الحسية.

كما أن رأي (كانت) مغاير لهذا الرأي. فالفكر والإحساس عنده هما عنصرا المعرفة. فالمعرفة لا تأتي إلا عن طريق الحواس. والإحساسات قد تكون خارجية، أما موضوعاته فهي محددة في زمان ومكان، بحيث يؤدي هذا إلى الضرورة والشمول. ولكن الضرورة والشمول لا تظهر عن طريق التجربة.

والإحساس الداخلي، مثل الوجدان والأفكار توجد في زمان، فالزمان، الصورة العامة لهذا الحس. أما معرفة الزمان والمكان فهي سابقة لكل تجربة. وهذا يعني أن المعرفة تسبق التجربة أسبقية منطقية فحسب.

إن المكان والزمان، هما العنصران الوحيدان للإحساس، وهما اللذان يحتويان الضرورة والشمول. والمكان والزمان صورتان ضروريتان للإحساس. أما الأشياء التي ندركها فما هي إلا ظواهر وليست حقيقة. والعنصر الثاني للمعرفة عند (كانت) هو الفكر. فالذهن يسمهم في الصورة، وتأتي المادة عن طريق الشيء في ذاته والأحكام تعطي صورة الفكر اللاحسية.

إن المعرفة، مستقلة تماماً عن كل نوع من أنواع التجربة والحس. وهي معرفة خاصة بالفرد، بحكم طبيعة العقل وتركيبه. وتساءل (كانت)، هل في طبيعة العقل التي فطر عليها، ما يمكنه من الوصول إلى بعض المعرفة؟ دون اعتماده على ما يأتيه من العالم الخارجي عن طريق الحواس. وقال في البداية، إن المعرفة، ليست مستمدة من الحواس كلها، متحدياً بذلك هيوم والمدرسة الإنكليزية. ونقض رأي هيوم وقال إن هذه النتائج الباطلة، ناجمة عن مقدمات باطلة.

وقال (كانت) إن التجربة ليست هي الميدان الوحيد لتحديد الفهم، لأنها لا تقدم حقائق عامة مطلقة. والعقل برأيه، هو الذي يشرف على اختبار وتنسيق الإحساسات المختلفة، مستخدماً المكان والزمان مثل القائد العسكري الذي يرتب الرسائل التي ترد إليه، حسب المكان الواردة منه، والزمان الذي كتبت فيه.

لم يشك (كانت) في وجود المادة، لكنه قال إننا لا نعرف عنها غير وجودها ومظهرها. وطبقاً لما كتبه، فإنه يرى أن الحقيقة الواقعية لا يمكن معرفتها. فما يعرفه المرء مجرد ظواهر. والشيء في الحقيقة لا يوجد في زمان ولا مكان، وليس له صفات الكم والكيف والإضافة، بل هو ما لا يمكن تصوره. وإن المعرفة تكون سليمة وصحيحة ضمن حدود الظواهر أي نطاق التجربة. أما

العالم بأسره على نحو ما نعرفه فما هو إلا ظواهر، وليس مجرد وهم أو تخيلات.

ثم جاء (**هيجل**) أكبر فلاسفة الألمان. فشرح إمكان معرفة الوجود أولية، كما يحتم مذهب وحدة الوجود الفلسفي، ولكنه أخفق. وهذا الإخفاق أمر لا بد منه. فالطبيعة، إحدى الصور الممكنة للوجود، رفعها إلى مقام الصورة الضرورية. فقلب الممكن ضرورياً.

وقال إن كل حالة لفكرة أو شيء، وكل رأي وكل موقف في العالم، يؤدي إلى موقف معارض له، ثم يتحد هذا المعارض أو المضاد معه، لتشكيل كل أعلى.

واعتقد بأن الحقيقة، مثل الإلكترون، وحدة عضوية لأجزاء مضادة، وأن حركة التطور هي حركة دائمة للتطور بين الأضداد والتوفيق بينها ودمجها. وليست الأفكار هي التي تخضع لهذا التطور بل الأشياء أيضاً، وأن حركة الأفكار هي نفس حركة الأشياء.

وما هو دور العقل؟ يجيب هيجل، أنه وسيلة لا بد منها لإدراك هذه العمليات المنطقية، وهي التطور من وحدة إلى تعارض، ومن تعارض إلى وحدة. وما مهمة العقل والفلسفة، سوى اكتشاف الوحدة الكامنة في التعارض والتغاير.

إن التناقض في أفكاره، هو أعمق بكثير من تحقيق السلام في العالم كما يدعي، وهو الداعي إلى الصراع كوسيلة للتطور والرقي. وأتى كارل ماركس فطور نظريته إلى نظرية حول الصراع الطبقي حسب الضرورة الهيجلية.

سيادة الحس:

وبانتهاء القرن الثامن عشر الميلادي، بدأ عصر آخر في تاريخ الفكر الأوروبي، بعد أفول عصر التنوير. ولكن موضوع الصراع بقي واحداً لم يتغير، وهو الصراع بين الدين والعقل والحس.

وتميز هذا العصر بظهور فلسفة معينة جديدة. فالفكر مال إلى تمجيد الطبيعة مع تقدم العلوم. والفلاسفة اتجهوا نحو إعطاء السيادة للطبيعة، دون إعطاء العقل أو القلب دوراً يذكر. لقد مالوا إلى القول باستقلال الواقع، كمصدر للمعرفة اليقينية إزاء الدين أو العقل.

وهكذا تميز القرن التاسع عشر بما يدعى بعصر الوضعية، تلك النظرية الفلسفية التي نشأت في دائرة المعرفة، وقامت في جو معين وعلى أساس معين.

إن بعض العلماء والفلاسفة، أرادوا إظهار سيطرتهم، كما أنهم رغبوا في معارضة الكنيسة التي تمتلك نوعاً خاصاً من المعرفة لسنين طويلة مضت، وهي المعرفة المسيحية الكاثوليكية الميتافيزيقية. أرادوا معارضة ما تمتلكه الكنيسة من معرفة. وفي نظرهم بدا واضحاً إفلاس علماء وفلاسفة عصر التنوير بمذاهبه العقلية أو المثالية. تلك المذاهب التي هدفت إلى إقصاء الكنيسة كلياً عن سير حياة الإنسان وتنظيماته، وهي التي مالت في عهد هيجل إلى تأييد الوحي والدين من جديد.

وهكذا وكما أسلفت، فإن هذه الفلسفة قامت على أساس تقدير خاص للطبيعة. وكانت الطبيعة والحقيقة والحس والواقع سواء في نظر الوضعيين. والحس هو المصدر اليقيني الفريد للمعرفة في نظرهم. وقالوا إن الطبيعة هي التي تثبت الحقيقة في عقل الإنسان. وكل ما يأتي وراءها فهو وهم وخداع. ورأى هؤلاء طبقاً لهذه المعطيات، أن الوحي، بل الدين بصورة عامة، ليس أكثر من وهم وخداع. وتعرض الوضعيون للمثالية العقلية، السابقة الذكر. وعدّوها وهماً لا يتصل بحقيقة الوجود الطبيعي، فتصورات الإنسان عن نفسه، دون استلهامه الطبيعة التي يعيش فيها، هراء. وإن التحدث عن الإنسان، أو الطبيعة التي يعيش فيها هذا الإنسان، كموضوع للحكم عليها، هو كلام غير صادق وغير حقيقي، وخاضع لخداع التقاليد والأوهام، إذا استمد من معارف الدين أو من المثالية العقلية.

أما العقل البشري بنظرهم، فهو رهن الوراثة والبيئة والإقتصاد

والمجتمع. إنه مخلوق، لكن الوجود الحسي خلقه. إنه يفكـر، لكن تفكيره ناجم عن تفاعله مع المحيط، إنه مجبر، تقيده الحياة المادية وليس هنالك من عقل سابق، ولا معرفة إنسانية سابقة.

وهذا العقل، وتلك المعـارف الإنسانيـة، توجـدان تبعاً لـوجود هـذا الإنسان. فهما صدى لحياته المادية المحسوسة. وعلى الإنسان أن يعتمد منطق الطبيعة، إذا ما حاول العيش فيها. وهذا المنطق الطبيعي، لا منطق الدين أو العقـل أو النفس إزاء المعرفـة، هو الـذي يخط الـطريق المستقيم في حيـاة الإنسان، وهو الذي يحدد أهدافه فيها.

وقالوا أيضاً: إن طريق الإنسان يبتدىء من الفرد في موكب الحياة، ثم ينتهي بالجماعة. فالفرد نفسه ليس غاية. وحياته ليست هدفاً لسعيه. لكن غايته الأخيرة، التي يجب أن يسعى لها، هي الجماعة، التي هي غاية الفرد الأخيرة. فهي معبوده. وهي التي تبقي وتفني حياته.

ونـأخذ نماذج من أساتـذة هذه المـدرسة الوضعية، (سـان سيمـون) و(كومت).

كان «سان سيمون» أول من قال بفلسفة واقعية، ونادى هوو«كومت» بإعادة تنظيم المجتمع، الذي كان برأيهما يتدهور. وقالوا إنه لا يمكن تنظيمه إلا بسلطة روحية توحّد بين العقول، وهي ليست سلطة كنسية، بل علمية، تضع حداً لفوضى الأفكار.

عمل هذا الفيلسوف، على إقامة نظام جديد، بوساطة العلم الواقعي، كما سعى لوضع دين واقعي قوامه تصور جديد للعالم، على قـاعدة علميـة بحتة.

وهذا الدين الجديد له قساوسة وهم من العلماء. وأقرب طريق لتحقيق غايته، كان برأيه تسليم الحكم لرجـال العلم والصناعة، بدل القـانونيـين والأشراف. وكله قناعة وثقة، بأن اتفاق المصالح كفيل بتحقيق الوحدة. لقد أراد في أواخر حياته، أن يؤسس مذهباً مسيحياً جـديداً، يقـوم على محبـة

الإنسانية، واعتبار الحياة الأرضية غاية لذاتها، لا وسيلة لحياة مقبلة غير منظورة.

لكن الذي حقق أماني «سان سيمون» كان **(أوغست كومت)**. الذي دوّن موسوعة علمية وابتكر ديناً إنسانياً ووضع علماً سياسياً.

إن هيام هذا الفيلسوف، ذو النوبات العصبية والأزمات النفسية، بسيدة تعرّف عليها عام ١٨٤٤م جعلته يتخذ منها مثال الإنسانية، ويتوجه إليها بالصلاة والتفكر كل يوم. فصارت شيطانته التي أوحت إليه بالكثير من فلسفته. فمجد الشعور أكثر من العقل. واعتبره أقوى من العقل، كقوة دافعة للإصلاح، وانتهى إلى ابتكار دين المحبة والإنسانية.

رأى كومت أن الفكر الإنساني، لا يدرك إلا الظواهر المحسوسة الواقعة، وما بينها من علاقات أو قوانين. ويتحقق المثل الأعلى لليقين في العلوم التجريبية. وأنه يجب من ثم العدول عن كل بحث في العلل والغايات.

ودلل على نسبية المعرفة، لا بنقد أفعال العقل، كما فعل لوك وهيوم وكانت، بل بعرض تاريخ هذا العقل.

وبرأيه أنه ـ أي العقل ـ مر بثلاث مراحل:

١ ـ الحالة اللاهوتية: حيث يفسر جميع المسائل تفسيراً إلهياً باعتبار وجود إله وراء جميع المسائل التي لا يستطيع فهمها.
٢ ـ الحالة الميتافيزيقية: ويفسر الأشياء بموجبها تفسيراً ميتافيزيقياً مجرداً.
٣ ـ الحالة الواقعية الإيجابية: حيث ينزل الموضوع إلى الملاحظة الدقيقة والتجربة والفروض.

وعن طريق العلة والمعلول، أخذ يفسر الظواهر. فاستسلمت إرادة الله إلى ذاتيات وهمية كالمثل العليا عند أفلاطون، والفكر المطلق عند هيجل. ثم استسلمت هذه بدورها إلى قوانين العلم.

وأعلن كومت أن ما وراء الطبيعة، حاجز موقف ومعطل للتطور. وأن الوقت قد حان للتخلي عن هذه الولدنات الصبيانية السخيفة.

والآن. ما هي الديانة الإنسانية التي أوحت إليه شيطانته بها؟.

كان «كومت» قد وضع العقل في المحل الأول. ثم عاد فجعل قيمة العقل تنحصر في نتائجه العملية. وقدم العاطفة إلى المحل الأول، بجعلها تنير العقل، فينتهي وينقطع عن كل جديد في العلم والأدب، ويلتفت إلى الموسيقا والشعر الإيطالي والإسباني. ثم نجده يستبدل الإنسانية بالله في كل موضع. ويعمق تلك الفكرة «الإنسانية» ويخلص لها، ويقدم الفن على العلم إذ برأيه الفن يصور مثلاً عليا تهذب الأفكار والغرائز.

والدين برأيه، هو خاصية النوع الإنساني. فمعنى الإنسانية أرفع المعاني، وهو الذي يكفل وحدة المعرفة. وتحصل هذه الوحدة بالنظر إلى العالم من حيث علاقاته بالإنسانية.

إن ديانة الإنسانية التي ابتكرها، هي عبادة لهذه الإنسانية، باعتبارها الموجود الأعظم الذي تشارك فيه الموجودات الماضية والحاضرة والمستقبلة، المساهمة في تقدم بني الإنسان وسعادتهم. وطقوس العبادة تعهد إلى هيئة دينية، أعضاؤها من الفلاسفة والشعراء والأطباء في آن واحد. ومهمة هذه الجماعة استكشاف ما يكفل خير «الموجود الأعظم» وتحقيق ما حققته الكنيسة في العصر الوسيط، أو أرادت تحقيقه في أفكار جليلة عميقة. ويلي هذه الجماعة، التي هي بمثابة الدماغ من الجسم، فئة النساء اللواتي يشكلن أعضاء العاطفة. فهن يثرن عواطف الغيرية والخيال. ثم يليهن رجال الصناعة والمال. فهن بمثابة أعضاء التغذية. وتأتي أخيراً طبقة العمال، التي هي بمثابة أعضاء الحركة.

أما شعار هذه الديانة الزائفة فهو المحبة والنظام والتقدم.

وهذه الديانة المتهافتة الغريبة، يكمن الضعف في صلب نظريتها الأساسية، ونظرية الحالات الثلاث التي ألمحت. إن العلم التجريبي قد بهر

مؤسسها. مما جعله يحصر فيه كل الحقيقة. وهكذا فإنها جاءت فلسفة مادية رغم كل تحفظاته.

وأخيراً فإن من أهم من تأثر بأوغست كومت كان **(كارل ماركس)**، الذي يدين أيضاً للجدلية الهيجلية في نظريته عن المادية الجدلية.

لم ينكر ماركس وجود العقل، مثلما أنكرته بقية المذاهب المادية الميكانيكية، بل أثبت دوره. لكنه ادّعى رجحان كفة المادة عليه من حيث الأهمية. وهي التي وجدت قبل وجوده حسب دعائه، وأن هذا العقل متوقف في وجوده عليها، ولا يمكنه أن يكون منفصلاً عنها. ورفض القول باستمرارية العقل أو الروح «طبقاً لرأي الدين» بعد الموت، بل حتى أنه رفض فكرة الدين بأكملها.

وصور ماركس العلاقة بين العقل والمادة بمقولة مفادها، أن العقل انعكاس لهذه المادة، وليس كما يرى هيجل أن المادة انعكاس للعقل.

واعتمد التصور الماركسي على حقيقة مادية عدّت هي الأصل. وفسر طبقاً لهذه الحقيقة، كل الأحداث الطبيعية والتاريخ.

قال إن الأحداث الاقتصادية وتنظيماتها، هي القوة المادية الرئيسية. وأن السياسة والاجتماع والأخلاق ليست بأكثر من انعكاس لهذه الأحداث الإقتصادية.

وقال أيضاً: إن أحوال الإقتصاد أكثر أهمية من العلم والدين. وبالتالي فإن الإنتاج الثقافي والفكري يشكل فرعاً من الإقتصاد. وزعم أخيراً بأن كل أحداث التاريخ هي أحداث تاريخ الاقتصاد، والصراع الذي حدث ويحدث في هذا العالم كان الدافع إليه الطعام. وأن تاريخ العالم هو تاريخ البحث عن هذا الطعام.

خلاصة:

هذه التصورات التي عاشتها أوروبا الحديثة، كانت محاولات للهروب

من الكنيسة. تمخض عنها ما يلي:

١ ـ الفلسفة العقلية المثالية وإعلان سيطرة العقل. وهي ما بين معارض للدين ومؤيد. باعتبار أن الله عز وجل وتنزه «عقل».

٢ ـ الفلسفة الحسية الوضعية.

٣ ـ الفلسفة المادية الجدلية.

فما أسباب هذا الإنحراف؟:

إن إدخال التصورات البشرية، على شكل مقولات صنعتها الكنيسة ومجامعها، واستغلال هذه التصورات في تشويه الفكر الديني المسيحي، شكل العامل الهام والمؤثر في الابتعاد عن الحقيقة. ولم تتمكن محاولات الهروب تلك، من إيصال أصحابها إلى أحضان الحقيقة الصحيحة.

هل وصلت الفلسفة العقلية المثالية، إلى جادة المعرفة الصحيحة؟ هل أدى بها هذا العقل الذي وكلت إليه أمور المعرفة، في أجواء بعيدة عن الله وعن الطبيعة، إلى مدارج المنهج الفكري السليم؟ هل تمكنت أوروبا من معرفة هذا العقل وخصائصه؟ وما هي طريقة عمله وتأثره وأثره؟ وما قوانينه؟ بل وحتى أين موقعه؟.

إن مبدأ النقيض الذي قامت عليه مذاهب «هيجل» و«فيشته» وغيرهما، والذي تبنى طريقته كارل ماركس فيما بعد، ليس سوى مقولة عقلية مجردة، لا تملك في تعاملها مع الواقع رصيداً في حياة البشر.

لقد استخدم «فيشته» مبدأ النقيض في دعم سيادة العقل كمصدر للمعرفة ضد الدين والطبيعة. واستعمل «هيجل» ذات الأسلوب لتأكيد دور العقل، ولدعم فكرة الألوهية وتأكيد الوحي كمصدر نهائي للمعرفة، وللوصول إلى عقل مطلق هو «الله»، انبثق منه مغاير له هو الطبيعة، ثم ظهرت الفكرة وانتقلت في العقل المطلق غير المحدود فكانت الطبيعة. وهي حسب زعمه، خروج الفكرة من حيزها الأول دون حرية أو اختيار، فكانت نقيضاً للفكرة في العقل المطلق. وإذا كان العقل المطلق (دعوى) فالطبيعة

(مقابل الدعوى) وبذلك انتقلت الفكرة من المطلق إلى المقيد، أو من النقيض إلى نقيضه، وانطوت الفكرة على نقيضها. ولكن هذه الفكرة في الطبيعة، تسعى من جديد لتكسب الوحدة، بعد افتقادها إياها، وتسعى لتحصيلها من جديد، وذلك هو العقل المجرد وهو غاية الطبيعة ونهايتها، وهو جامع الدعوى ونقيضها.

وسخرت المدرسة الوضعية التالية من تخبطات هذه المدرسة، التي لا مدلول لها في عالم الواقع، ولا أثر في حياة البشر. ولكن هذه الأخيرة، لم تصل أيضاً إلى جادة الحق والصواب، بل وقعت في انحراف أشد وأدهى. إن القضية، ليست قضية إقامة إله غير إله الكنيسة، ليس له كهنة وكرادلة وبابا وكنيسة. فكفر الوضعيون بإله الكنيسة، ثم كفروا بإله العقل وأقاموا من الطبيعة إلهاً. ولكن ما هي هذه الطبيعة؟ أهي التي خلقت العقل حسب زعمهم؟ وهل خلقته من العدم؟ ولماذا خلقت هذا العقل في الإنسان، ولم تخلقه في الحيوان أو النبات؟ هل هي مخيرة تنتقي من تشاء وما تشاء من الكائنات؟ كيف تكون خالقة لهذا العقل وهي لا تظهر فيه؟ هل هي مادة هذا الكون؟ وما هي هذه المادة؟ وإذا كانت مادة ثابتة، فإنهم لا يستطيعون تحديد ماهيتها. إن المادة تنحل فإذا هي شعاع. فهل الشعاع هو الطبيعة وهو المادة؟ أم أن المادة والطبيعة هي الصور التي يتجسم فيها هذا الشعاع؟

كيف يثبت هذا الإله على حال وهو متجسم ومنطلق؟ وهو يخلق صور نفسه المتوالية المتحركة من شعاع إلى ذرات ومن ذرات إلى كتل؟

لماذا تنقش الطبيعة الحقيقة في العقل الإنساني بالذات؟ ولماذا لا تنقشها في عقول الحيوان؟

ما هي الحقيقة الصحيحة؟ لقد قالوا قديماً بأن الأرض مركز الكون، ثم قالوا بأنها ثابتة في المجموعة الشمسية. ما هي الحقيقة التي تنقشها الطبيعة في العقل البشري، هل هذا خطأ الطبيعة أم خطأ العقل؟

أما الماديون، فلن نناقشهم، ونفند تصوراتهم، فمن يقف أمام عظمة

هذا الوجود، وما يجري فيه من عجائب، تمثلت بها تجليات الله عز وجل، ومن لا تروعه الموافقات الكامنة فيه لاستقبال الحياة البشرية، ويدير ظهره لكل هذه العظمة، ويقع في زوايا المصانع وبين الآلات، وينشغل بالإنتاج ووسائل الإنتاج والبحث عن الطعام، لا مجال أمامنا للخوض معه في هذا المضمار.

وأخيراً أقتطف بعضاً مما كتبه رجل من ديار الغرب اهتدى إلى الحق هو الأستاذ ليوبولد ڤاييس وقد اعتنق الإسلام وحول إسمه إلى اسم إسلامي هو «محمد أسد». ولنقرأ معاً شيئاً من كتابه ـ الإسلام على مفترق الطرق ـ عندما يتحدث عن روح الغرب إذ يقول: «لقد سيطر على الغرب الحديث، في أوجه نشاطه وجهوده، اعتبارات من الانتفاع العملي (المادي)، ومن التوسع الفعال فقط. وقد كان هدفه الذاتي، إنما هو المعالجة والإكتشاف لكوامن الحياة، من غير أن ينسب إلى تلك الحياة حقيقة أدبية في ذاتها. أما قضية معنى الحياة والغاية منه، فقد فقدت منذ زمن بعيد، في نظر الأوروبي الحديث، جميع أهميتها العملية، وأصبح المهم لديه قضية واحدة فقط، هي تلك الأشكال، التي تستطيع الحياة أن تتلبس بها سواء أكان بإمكان الجنس البشري ـ كما هو اليوم ـ أن يتقدم نحو السيطرة النهائية على الطبيعة أو لم يكن ذلك . . . . . .».

ويقول أيضاً: «. . . إن الغرب الحديث يعتقد بإمكان تحسن روحي مستمر للبشرية في مجموعها، وذلك عن طريق الرقي العملي وتطور التفكير العلمي . . . والخطأ الأساسي في التفكير الأوروبي الحديث، حينما يعتبر التزيد من المعرفة المادية ومن الرفاهية، مرادفاً للترقي الإنساني الروحي والأدبي، كان ممكناً فقط، بارتكاب خطأ أساسي آخر، هو تطبيق القواعد الحيوية العضوية، على حقائق غير حيوية. ذلك يقوم على جحود الغربيين، لوجود نفس مفارقة للمادة، منفصلة عنها ومخالفة لها . . .

إن الإتجاه الديني، مبني دائماً على الإعتقاد بأن هنالك قانوناً أدبياً مطلقاً شاملاً، وأننا نحن البشر مجبرون على أن نخضع أنفسنا لمقتضياته. ولكن

المدنية الغربية الحديثة، لا تقر الحاجة إلى خضوع ما إلا لمقتضيات اقتصادية أو اجتماعية أو قومية. إن معبودها الحقيقي ليس من نوع روحاني، ولكنه الرفاهية. وإن فلسفتها الحقيقية المعاصرة، إنما تجد قوة التعبير عن نفسها من طريق الرغبة في القوة، وكلا هذين، موروث عن المدنية الرومانية القديمة...، ويقول أيضاً: «...ترى التفكير الأوروبي الحديث - بينما هو يتسامح بالدين، وأحياناً يؤكد أنه عرف اجتماعي - يترك على العموم، الأخلاق المطلقة، خارج نطاق الاعتبارات العملية. إن المدنية الغربية، لا تمجد الله البتة، ولكنها لا ترى مجالاً ولا فائدة لله، في نظامها الفكري الحالي، لقد اصطنعت فضيلة من العجز الفكري في الإنسان، أي من عجزه عن الإحاطة بمجموع الحياة، وهكذا يميل الأوروبي الحديث، إلى أن ينسب الأهمية العملية فقط، إلى تلك الأفكار التي تقع في نطاق العلوم التجريبية، أو تلك التي ينتظر منها على الأقل، أن تؤثر في صلات الإنسان الاجتماعية بطريقة ملموسة. وبما أن قضية وجود الله، لا تقع تحت هذا الوجه، ولا تحت ذاك، فإن العقل الأوروبي، يميل بداءة إلى إسقاط (الله) من دائرة الاعتبارات العملية...

وخلاصة القول، أن المدنية الأوروبية، قائمة في أساسها، على المدنية الرومانية الوثنية. وهي لم تأخذ من النصرانية، التي اعتنقتها لإسباب سياسية قاهرة... سوى الطلاء الخارجي فحسب. ثم إن المدنية الأوروبية، لا تزال في واقعها وثنية مادية لا تؤمن بغير القوة....

وهنا أضيف إلى هذا الإرث الروماني الوثني المادي، عنصر مادي جديد. وأخذوا يعبدون المال كما عبد بنو إسرائيل العجل المسبوك... وهكذا أصبح المال إلهاً جديداً في الغرب يعبد من دون الله. وقامت في عواصم أوروبا أسواق المال والبورصة مثل ريجنت ستريت في لندن ووول ستريت في نيويورك ثم جعل كهان هذا الإله الجديد، يستغلون الناس بكل سبيل يجمعون من شعوب الأرض، دريهماتهم القليلة، ليخزنوها ملايين في صناديقهم الحديدية. ولما زاد شرههم إلى المال، أخذوا يثيرون الحروب بين الأمم، ثم يبيعون

المتحاربين كلهم سلاحاً لا يهمهم من مات ولا يهمهم من قتل، ولا من خربت أرضه ودياره، ولا من جاء أو عطش أو عري أو ظل جاهلاً . . .

إن الأوروبي العادي، سواء عليه أكان ديموقراطياً أم فاشياً، رأسمالياً أم بلشفياً، صانعاً أم مفكراً يعرف ديناً إيجابياً واحداً هو التعبد للرقي المادي. أي الإعتقاد بأن ليس في الحياة هدف آخر سوى جعل هذه الحياة نفسها أيسر فأيسر، أو كما يقول التعبير الدارج «طليقة من ظلم الطبيعة». إن هياكل هذه الديانة، إنما هي المصانع العظيمة، ودور السينما، والمختبرات الكيماوية، وباحات الرقص، وأماكن توليد الكهرباء. وأما كهنة هذه الديانة، فهم الصيارفة والمهندسون وكواكب السينما، وقادة الصناعات وأبطال الطيران. وأن النتيجة التي لا مفر منها في هذه الحال، هي الكدح لبلوغ القوة والمسرة، وذلك يخلق جماعات متخاصمة، مدججة بالسلاح، ومصممة على أن يفني بعضها بعضاً، حينما تتصادم مصالحها المتقابلة. أما على الجانب الثقافي، فنتيجة ذلك، خلق نوع بشري تنحصر فلسفته الأخلاقية، في مسائل الفائدة العملية، ويكون أسمى فارق لديه بين الخير والشر، إنما هو التقدم المادي . . .».

الإسلام ومصادر المعرفة:

هذه التصورات المختلفة التي انبثقت عن الفكر الأوروبي الحديث، وتلك التي جاء بها فلاسفة اليونان من قبل، والتي تأثر بها فلاسفة المسلمين بدرجات مختلفة فيما بعد وما نادى به عقلاء الهند وحكمائهم من القديم وحتى اليوم، هل وصلت إلى إدراك الحقيقة المطلقة؟.

لقد تراوحت تلك التصورات متقلبة بين إتخاذ الوحي مصدراً للمعرفة، وبين اتخاذ العقل أيضاً مصدراً آخر، أو بين نفي هذا العقل وإنكار دوره، وأخيراً إلى اعتبار الطبيعة مصدراً آخر، لكنها لم تصل إلى إدراك الحقيقة بأكملها.

وفي مقابل هذا التيه والتخبط والاضطراب، أعطى الإسلام دوراً خاصاً

لكل مصدر بقدر ما يستحق. ولم يغفل جانباً دون وضعه في مكانه الجدير به، أو دون إعطائه الإهتمام اللائق في توازن ودقة وارتياح.

إن الأمر في التصور الإسلامي، يرجع أولاً وأخيراً إلى إرادة الله وتدبيره، الذي خلق الكون وما فيه، والذي خلق هذا الإنسان، وخلق عقله ومداركه.

فهذا التصور لا يناقض أن يكون للحياة وأوضاعها، أو للكون أو ما أسموه بالطبيعة، أو للإقتصاد دور في تزويد هذا الإنسان بوسائل المعرفة عن طريق العقل وسائر المدارك المودعة فيه، باعتبار الجميع من خلق الله.

إن مصدر الوحي وأقصد به هنا، ذلك التنزل الإلهي على قلوب الأنبياء، هو المصدر الصادق الأمين، الذي لا مجال للشك فيه، والذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. فهو لا يخضع للهوى وبالتالي فهو أسمى هذه المصادر.

لكن هذا المصدر لا يلغي العقل ودوره. ولا يلغي المعارف التي يتلقاها الإنسان عن الكون والطبيعة. فالعقل قد يحرم الإنسان نبضات الحياة الكامنة فيه، إذا ما قورن بالقلب، لكن الدين، الذي يقر في القلب يصدقه العمل، لا بد من احتياجه لمنهج العقل ولأساسه. وهذه النقطة بالذات، اضطر الفلاسفة في الغرب الاعتراف بدورها وأهميتها. وهم الذين قالوا إن عصر الإيمان هو عصر النظر العقلي، وهكذا يبدو الوحي هو المعبر الحقيقي الصادق عن الإنسان ككل.

إننا عندما نقارن بين العقل والقلب، نجد العقل يهدف إلى إدراك الحقيقة، ذلك أمر لا شك فيه. لكنه يقوم بتعيين أجزاء هذه الحقيقة، عندما يتجه نحو الكل. فتنكشف له في طريق هذا الإتجاه، سلسلة من المعينات المجردة، لا تدرك إلا بنسبة بعضها لبعض. أما القلب فهو يهتف. بالحقيقة بأكملها.

لقد استجاب الإسلام لعالم المادة، عندما أراد إدراك ما بين المثال

والواقع من إرتباط. ووضح طريق السيطرة على عالم المادة.

وفي عصر رفض عالم الحس، أيقظ القرآن الكريم الإتجاه التجريبي، ووضح كيف أن التفكير النظري المجرد الذي ألمحت عنه في استعراضي التاريخي، لا يمكن أن تقوم عليه حضارة.

وهكذا تبدو الملاحظة التأملية، طريقة غير مباشرة لإحكام الصلة بين الإنسان والحقيقة. وفي المستوى الزماني، يبدو للتجربة ثلاثة أوجه، أولها مجاله علم الطبيعة، وهو وجهها المادي، وثانيها مجاله علم الأحياء، وهو وجهها الحياتي، وثالثها علم النفس وهو وجهها العقلي أو الشعوري.

وها هي الطبيعيات قد ادّعت دراسة علم المادة المحسوس واستثنت العقل والدين، فخرجت الحركة العقلية والإحساس بالجمال من هذه الدائرة. وأصبح بناء على تلك النظرة المادية، الكون حالة خاصة للمدرك دون أن يكون جزءاً من الطبيعة. وبالتالي كان هذا التعريف ناقصاً، ولم يلبث الإدراك الحسي من ثم أن أصبح وهماً وخيالاً، وانتهت تلك النزعة التجريبية بثورة على المادة.

وعندما وضع الفيزيائي «أنشتاين» نظريته عن النسبية، وجه أكبر لطمة لهذه المدرسة المادية. وتزعزع معنى الجوهر، ودحضت الآراء القائلة بالنسبية آراء المدرسة السابقة وأضحى كل ما في الكون من زمان ومكان نسبياً. وأن المادة طبقاً لرأيه ليست أكثر من عقل أو فراغ نقصت سرعته عن سرعة الضوء. وأن كتلة الجسم تزداد في حين أن حجمه ينكمش إذا ازدادت سرعته وان الزمن يتغير لو تغيرت الظروف فهو لا حقيقة له لأنه من خواص المادة.

وهكذا ذهبت خصائص المادة، وتبين طبقاً لآرائه، أن الجوهر له أحوال متغيرة وليس شيئاً قائماً بذاته وانه مجموع من حوادث يتعلق بعضها ببعض. كما أن المكان متوقف على المادة، والكون متناهياً من غير حدود وليس بعده خلاء.

إن العلم الذي هو مجموعة من النظريات الجزئية لإدراك الحقيقة، دون

أن يكون نظرة واحدة، تعجز كل واحدة من أجزائه، المتمثلة في هذه النظريات لوحدها، عن الإجابة عن ماهية الحقيقة بأكملها، لكن الإسلام ينظر إلى الحقيقة ككل. كما أن المعارف التي يتلقاها الإنسان من الكون، وإن كانت قابلة للخطأ والصواب، لأنها من عمل الإنسان، لا يمكن إلغاؤها دفعة واحدة، رغم نقاط الضعف والقصور الذي يعتورها.

وهذا الإنسان وهذا الكون، وتلك الكائنات التي فيه، بما فيها الأحياء جميعاً، هي من صنع هذا الخالق العظيم. وكلها تتلقى منه وتهتدي بهديه. كما أن الوحدة والتضامن والتناسق في طبيعة التكوين، بين خلق الله جميعاً، تبدو واضحة وضوح العين.

لقد جعل الإسلام هنالك اتفاقاً واضحاً، وتناسقاً بديعاً؛ بين الكون والإنسان. ومن هنا جعله الكون والحياة والأحياء، من مصادر المعرفة بعد مصدر الوحي. فالتلقي أولاً من الخالق ثم من الخلق. لكن الأول مصدر صادق أصيل، مهيمن على كل مصدر آخر.

والقرآن الكريم أكبر شاهد. إذ يقول الله العزيز:

﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾

﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون. نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين﴾.

﴿خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا﴾.

أما بعد هذا المصدر السامي، فإن التلقي يكون من كتاب الكون المفتوح، ومن كتاب النفس المكنون.

﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾.

﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الأرض كيف سطحت، فذكر إنما أنت مذكر﴾.

وهكذا وجه القرآن الإنسان، إلى استخدام العقل في الحصول على

المعرفة، بتدبر آيات الله في الكون من جهة، وبتدبر حقائق الوحي وحقائق الحياة من جهة أخرى. فقال عز وجل:

﴿أفلا يتدبرون القرآن. ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾.

﴿أفلم يسيروا في الأرض، فتكون لهم قلوب يعقلون بها، أو آذان يسمعون بها. فإنها لا تعمى الأبصار، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾.

﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً. وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة..﴾.

صدق الله العظيم.

أما العقل، فله دور مهم في تحصيل المعرفة لا يمكن إنكاره. فهذا العالم المحيط بنا، تقع منه العديد والعديد من الحوادث، ومنها تبنى أعداد وأعداد من علاقات أكثر تعقيداً. ومن هذه العلاقات تتحدد ملامح وصفات هذا العالم.

إن هذه الحوادث هي التي تمنح هذا العالم وجوده. لكن هذا الوجود يبقى كامناً حتى يحدده إنسان. وحقيقة الأمر أنه يبدو كأنه مغطى كالأرض التي فيها عدة طرق، لكن الثلوج غطتها فضاعت ملامحها، ولا طريقة تستخدم في معرفتها إلا بالعودة إلى المشي فيها لأنها مغطاة. وعندها يلفت النظر إليها بعد ذلك المشي.

إن العقل يفرز الصفات المختلطة التي تملكها المادة. ويأخذ من هذه الصفات ما يفيد ويترك الذي لا معنى له. يأخذ المناسب ويتجاهل غيره. وطبقاً لرأي أحد علماء الفيزياء المشهورين «أونغتون» فإن العقل ينتقي صفة معينة، ويعين لها زماناً ومكاناً يدركهما الحس. فهو ينقي المادة من الصفات المشوشة التي لا تهمه ويأخذ الذي يهمه. فهو كالمنشور الملقى على أحد سطوحه حزمة من الضوء، فهي تتحلل إلى الأطياف التي لها اهتزازات مختلفة عندما تخرج من السطح الآخر ولها ألوان قوس قزح. فبعد أن دخل الضوء

أيضاً غير متحلل وغير منظم، خرج منظماً ومنقى وقد انتظم في أطياف متعددة ومنتظمة. إن دور العقل، طبقاً لرأيه يضع تفسيرات المكان والزمان والمادة فهي مقولات يصنعها الفكر، وهي ليست حقائق مستقلة لها وجود في ذاتها، بل هي أحوال لهذا العقل، وخاصة في تصوره لوجود الله سبحانه. وهكذا فإن عالم المادة، ليس في طبيعته الحقيقية إلا فعل واحد يجزئه الفكر إلى كثرة منفصلة بعضها عن بعض. والطريقة الوحيدة التي يستطيع بها العقل إنجاز موضوعه، هي بالتقاط صفة مفردة، كمادة دائمة لعالم الإدراك الحسي، ثم يجزىء لها زمناً إدراكياً حسياً ومكاناً لهذا الزمان ليكون دائماً فيه. إن على العقل مهمة المساعدة في التحول من المحسوس إلى غير المحسوس. كما عليه أن يتغلب على فكرة الزمان المتجدد، ويتجاوز حدود المتناهي وبلوغ اللانهائي. فالفكر يقطع تركيب حوادث الطبيعة، التي لها خواص التدفق والإيحاء الدائمين، إلى أشياء ساكنة منعزل بعضها عن بعض. وينشأ عن علاقة بعضها ببعض، تصور المكان والزمان، عكس الشعور الذي هو نوع من مبدأ الحياة الروحي الخالص الذي ليس بمادة، بل هو مبدأ منظم، أو حالة معينة من السلوك.

إن قيام الوحي كمصدر أساسي للمعرفة، لا يعني إلغاء الإدراك البشري، ولا إلغاء دور هذا العقل، فهذا أفلاطون، وقد وضع المادة في الحضيض، من حيث القيمة والأهمية. وكان الوجود في نظره مؤلف من العقل المطلق والهيولى. فالقدرة كلها من العقل المطلق، والعجز كله من الهيولى، وبينهما درجات، تعلو بقدر ما تأخذ من العقل، وتنخفض بقدر ما تأخذ من الهيولى. أما أفلوطين، فجعل المادة في الدرك الأسفل. فالواحد الأحد خلق العقل، والعقل خلق الروح، والروح خلقت ما دونها من الموجودات.

وجاءت النصرانية، فعدّت الشر كله من الجسد أو من عالم المادة. والخير كله من عالم الروح، فاحتقرت كل مادي. وكذلك فعل الهندوس كما ذكرت.

وقامت في القرن التاسع عشر، فلسفات ألمحنا عنها، جعلت الطبيعة إلهاً كما ذكرت. وجعلت من العقل البشري مخلوقاً لهذا الإله المادي. أو أنها جعلت الإقتصاد إلهاً خلق الأديان والفلسفات والعقول والأخلاق. فحطت من قيمة الإنسان، إزاء هذا الإله الذي بنظرهم لا يقدم ولا يؤخر.

ووقف التصور الإسلامي بين هذه وتلك. مستقراً فوق صرح من الحقيقة الثابتة. فالله هو الخالق المبدع المدبر. والكون والإنسان من إبداعه. وبينهما تفاعل وتناسق. ولكل منهما دور وحدود. لكن الإنسان، هو الأكثر فاعلية وشرفاً وقدراً وإيجابية. إنه فوق المادة، يبدع فيها وينشيء، ويغيّر ويطوّر، ويظهر من أسرارها، ويتلقى من هذه الأسرار.

ومن هنا نخلص إلى ضرورة تضافر عوامل ثلاثة في الحصول على المعرفة، هي العقل والطبيعة وإن كان يضاف إليهما الأخبار أو التاريخ، لكنهما جميعاً بإشراف القلب.

إن اعتماد الإنسان على وسائله الخاصة، إضافة إلى مناشدته العقل في النظر إلى الكون، لا يعني أن يحل العقل محل الشعور، بل يعني إيجاد نزعة حرة تمحص الإدراك عن طريق القلب لأن القلب لم ولن ينقطع دوره أبداً. وإن كان الوحي قد انقطع بعد الرسالة المحمدية الأخيرة.

إن القرآن كما ذكرت، حض على نيل المعرفة عن طريق الأنفس والآفاق. لكن هذه النزعة الحرة، التي يختص بها القلب، تفتح أمامنا آفاقاً جديدة.

وهذا الإسلام، بالإضافة إلى دعوته النظر في الشمس والقمر واختلاف الليل والنهار، حتى تأمل الظل، .. فإنه دعا أيضاً إلى النظر في الأنفس.

فالدين أو الوحي أو القلب، ينشد الحقيقة بأكملها، وينظر إليها مجتمعة كما ذكرت. والمعرفة المباشرة، المنبثقة من داخل النفس، عن الكون والحياة، تهيىء نقطة البدء في كشف ماهية الحقيقة المباشرة. فماهية الحقيقة

روحية وليست عقلية. والفلسفة نظر عقلي، بينما الدين يهدف الإتصال بهذه الحقيقة. فهو مشاركة واتصال.

وأخيراً فإن الإسلام استجاب لعالم المادة، لإدراكه ما بين المثال والواقع من اتصال كما ذكرت. إنه يوضح طريق السيطرة على عالم المادة. ويبقى على الإنسان إحكام الحقيقة بالمعرفة، وهو موهوب على إدراك هذه المعرفة، ومنها جانب الملاحظة التأملية في الطبيعة.

وهكذا يبقى الدين مصدراً للعلم الإلهي. إلا أن إدراك الحقيقة إدراكاً كاملاً وضمان هذا الإدراك، لا يمكن إلا عندما يكمل الإدراك الحسي بإدراك القلب أو الفؤاد إذ يقول تعالى: ﴿**وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة**...﴾.

إنه القلب الذي يصل بيننا وبين أوجه الحقيقة بغير سبل الإدراك التي ذكرت. القلب الذي لا يكذب أبداً، إذا فسر بشكله الصحيح. فما هو هذا القلب. وهذا موضع بحثنا التالي.

القلب والمعرفة

ما هو القلب؟

جاء في لسان العرب، أن القلب هو تحويل الشيء عن وجهه. كما جاء في معنى: قلّب الأمور أي بحثها ونظر في عواقبها. ورجل قلّب، أي يتقلب كيف يشاء. وفي معنى قوله تعالى:﴿تتقلب فيه الوجوه والأبصار﴾، كما قال الزجاج، ترجف وتخف من الجزع والخوف. أما المنقلب، فهو مصير العباد إلى الآخرة. والقلب مضغة من الفؤاد معلقة بالنياط. وفي قوله تعالى: ﴿نزل به الروح الأمين على قلبك﴾، قال الزجّاج معناه، نزل به جبريل عليك فوعاه قلبك. وقال الفرّاء في قوله تعالى: ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾، أي عقل. وقال أيضاً: جائز في العربية أن تقول، وما قلبك معك... وما عقلك معك. وقال بعضهم، سمي القلب قلباً لتقلبه. وروي عن النبي ﷺ: «سبحان مقلب القلوب». وقال الله تعالى:﴿ونقلب أفئدتهم وأبصارهم﴾.

وجاء في القاموس المحيط: والقلب، الفؤاد، أو أخص منه، والعقل، ومحض كل شيء، وماء بحرة بني سليم. وبالضم، سوار المرأة، والحبة البيضاء، وشحمة النخل، أو أجود خواصها، ويثلث... والقُلبَة بالضم الحمرة والخالصة النسب. والقليب البئر، أو العادية القديمة منها... وأقلب العنب، يبس ظاهره، والخبز حان له أن يقلب... وتقلب في الأمور، تصرف كيف شاء... والمقلوبة الأذن. والقلب محركة، انقلاب الشفة...

كما جاء في مختار الصحاح: القلب، الفؤاد. وقد يعبر به عن العقل.

قال الفراء: في قوله﴿لمن كان لهقلب﴾أي عقل. والمنقلب يكون مكاناً ومصدراً كالمنصرف. وقلَبَ القوم صرفهم وبابه ضرب. وقُلُب النخلة، بفتح القاف وضمها وكسرها، لبها. والقُلُب من السوار، ما كان قلباً واحداً.

وهكذا نجد معاجم اللغة العربية، تعطيه عدة معاني منها:

١ - تحويل الشيء عن وجهه
٢ - العقل
٣ - الفؤاد
٤ - موضع الرقة واللين.

وعندما شع نور الإسلام، أدخل إليه معاني أخرى منها:

١ - مقر الإيمان وموطن الطهر.
٢ - مقر اليقين والذكر
٣ - محل طاعة الله تعالى، ومبعث شقاء الإنسان
٤ - الإرتباط بالإيمان.

كما لوحظ وجود تداخل في المعاني اللغوية بين العقل والقلب واللب والفؤاد والروع والجنان وكأنها تعبر عن شيء واحد.

ووردت لفظة القلب في القرآن الكريم لمترادفات عدة. اشتملت معاني الإدراك والعلم والعقل. كما ورد بمعنى محل اليقين، ومكان التدبر وواسطة التآلف ومناط الخوف والرجاء والإيمان والعطف والرحمة والخشوع والنجاة والإطمئنان ودلالة حسن العاقبة أو سوء الخاتمة... وهو في القرآن، المعنى الذي يفقه من الإنسان، ويعرف حقيقة الأشياء. فقال جل شأنه:

﴿أفلم يسيروا في الأرض، فتكون لهم قلوب يعقلون بها، أو آذان يسمعون بها. فإنها لا تعمى الأبصار، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾ الحج. الآية ٤٦.

فهنا القلب هو الذي يتعظ ويعرف ويتأمل. إنه الذي يعقل. لكن لم

يقصد بالقلب، العقل ذاته، مثلما لم يقصد بالأذن، الأذن ذاتها. فالعماية لم تسند هنا إلى العين بل إلى القلب. وهذا ما يوضح وجود بصر وبصيرة. فالبصيرة هي القلب المبصر المدرك العاقل. وهو القوة الغير ممكن تحديدها مادياً وهي نوع من الإلهام. وهي الرؤية الإيمانية. وهي أعمق من العقل لوحده.

يقول الله تعالى: ﴿بل الإنسان على نفسه بصيرة، ولو ألقى معاذيره﴾ والإيمان مركز القلب، إذ يقول تعالى في الآية ١٤ من سورة الحجرات:

﴿قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا، ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم﴾. والقلب المبصر يملك قدرة التمييز بين الحق والباطل، والخير والشر. كما يرجع الإثم إليه أيضاً.

قال تعالى في الآية ٢٨٣ من سورة البقرة:

﴿ولا تكتموا الشهادة، ومن يكتمها فإنه آثم قلبه. والله بما تعملون عليم﴾ كما تقع عليه مسؤولية جسيمة، إذ يقول تعالى في الآية ٢٢٥ من سورة البقرة:

﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم، ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾

والنفاق أيضاً فيه. فتقول الآية الكريمة ١٦٧ من سورة آل عمران:

﴿وليعلم الذين نافقوا، وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله، أو ادفعوا، قالوا لو نعلم قتالاً لاتبعناكم، هم للكفر يومئذ أقرب منهم للإيمان، يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم. والله أعلم بما يكتمون﴾.

فهو مريض في هذه الحالة، لأنه محل التلون والتقلب ومصدر الكفر إذ يقول تعالى:

﴿إذ يقول المنافقون، والذين في قلوبهم مرض، ما وعدنا الله ورسوله إلا غروراً﴾

الأحزاب الآية ١٢

وينسب الختم إلى القلوب، إذ يقول تعالى في سورة البقرة الآية٦ـ ٧:

﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم...﴾

ويؤكد القرآن الصلة بين الحواس والقلب، كالصلة التي هي بين الحواس والعقل. ويؤكد ارتباط القلب والعقل بالحواس.

القلب والمعرفة في القرآن:

إن القلب في القرآن الكريم، موضع العلم والمعرفة. يقول تعالى:

﴿وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا. وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده، ولّوا على أدبارهم نفورا﴾ سورة الإسراء آية ٤٦

﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ سورة محمد آية ٢٤

وهو مهبط الوحي حيث يبلغ أعلى المراتب العرفانية، فيقول الله تعالى:

﴿نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين﴾

سورة الشعراء. الآيتين ١٩٣ ـ ١٩٥

﴿قل من كان عدواً لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله مصدقاً لما بين يديه وهدى وبشراً للمؤمنين﴾.

سورة البقرة الآية ٩٧

وهو الميزة التي تفرق الإنسان عن الحيوان:

﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس، لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها. ولهم آذان لا يسمعون بها. أولئك كالأنعام بل هم أضل. أولئك هم الغافلون﴾.

الأعراف آية ١٧٩

وهو الذي ينسب إليه صفتي التكبر والعجب:

﴿الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم. كبر مقتاً عند الله وعند الذين آمنوا. كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار﴾

سورة غافر آية ٣٥

والقلب مركز الطمأنينة والسكينة:

﴿الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله - ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾

الرعد - ٢٨

ومكان العواطف كالرحمة والشفقة والبغض والحب والتسامح والحقد والخوف.

﴿فبما رحمة من الله لنت لهم. ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾

﴿ثم قست قلوبهم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة﴾

البقرة ٧٤

﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم. وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون﴾ الأنفال. آية ٢

وأخيراً فإنه مركز الإعتبار والتذكّر:

﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد﴾

سورة الملائكة ٣٧

وقد ورد في القرآن الكريم عن القلب عبارات: **الفؤاد:**

﴿وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾ النحل. الآية ٧٨.

وهو هنا كي يستعين به على المعرفة. والقرآن يتنزل على القلب ويثبت في الفؤاد. كما أنه هو المسؤول:

﴿إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾
الإسراء آية ٣٦

والفؤاد لا يكذب أبداً عندما رأى جبريل. كما أنه عند الكفار يصغي للوسوسة.

الصدر: وهو محل القلب والتوسعة منه. عند استقباله نور الإيمان. لكنه يضيق عند الكافر. قال تعالى:

﴿قال رب اشرح لي صدري﴾

وفيه الوسوسة والغل والحقد. كما فيه الرغبة والرهبة. والصلة قائمة بين القلب والصدر. واستخدم القلب كمركز مهم وأساسي في الإنسان. تتصل به أيضاً الحياة والموت مثلما تتصل به العاطفة والفكر والحب والكره.

ويشبه استخدام النفس في القرآن الكريم، بمعنى الكائن الحي عقلاً وفكراً وحساً وشعوراً. فالنفس في آيات تتلقى المعرفة، معرفة الخير والشر. ويسند إليها العمل. فهي مختارة ومسؤولة وتحاسب. وبما أن القلب يقع من النفس في الصميم، فلا نستطيع القول بأن القلب عقل مجرد، بل هو أعمق وأشمل. فقد أسندت إليه وظائف أخرى، تتصل بالتفكير والعقل والحدس والإلهام والمشاعر. وما يعبر عنه بالضمير والوجدان والبصيرة الخاصة بالمؤمن والفطرة التي فطر الناس عليها.

القلب في السنة: ورد القلب في السنة المطهرة لمعان عدة منها:

١ ـ القلب والمسؤولية: فيقول الرسول ﷺ:
«استفت قلبك. البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب. والإثم ما حاك في القلب..» الترغيب والترهيب ـ الترمذي.

٢ ـ القلب والمعرفة:
«أنا أعلمك بالله وإن المعرفة فعل القلب» صحيح البخاري.
«اللهم اجعل في قلبي نوراً» صحيح البخاري.

«ألا وإن في الجسـد مضغة، إذا صلحت صلح الجسـد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله. ألا وهي القلب» صحيح البخاري.

٣ ـ الله في قلوب المؤمنين:

«روي عن ابن عمر رضي الله عنهما. قال قيل لرسول الله: يا رسول الله أين الله؟ في الأرض أو في السماء؟. قال في قلوب عباده المؤمنين».

ويقول أمير المؤمنين علي عليه السلام في تمثيل القلوب:

«إن لله تعالى في أرضه آنية وهي القلوب. فأحبها إليه تعالى أرقها وأصفاهاوأصلحها».وقدأجمع العلماء أن المقصود في القرآن بالقلب العقل. فقد فسره ابن عباس بالعقل. والعقل قوة من قواه وخادم من خدمه... والمراد ههنا بالقلب العقل. وقد كني بالقلب عن العقل، لأنه محله ومنبعه.

وعرفه المحاسبي بأن العقل نور فيه مثل البصر نور العين.

واستشهد الترمذي بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.

«العلم علمان، علم باللسان، فذلك حجة الله على خلقه، وعلم بالقلب، فذلك العلم النافع».

وقال الغزالي، إنه لطيفة ربانية روحانية، تتعلق بالقلب الجسماني. وهي حقيقة الإنسان. والمدرك العارف من الإنسان. والمخاطب والمعاتب والمطالب. وتعلقه الجسماني يضاهي تعلق الأعراض بالأجسام والأوصاف بالموصوفات. وأنه المعنى الذي يفقه من الإنسان ويعرف حقيقة الأشياء...

وهكذا يبدو أسلوبه حول القلب متأثراً بروح المنطق والتصوف. والقلب عنده العالم بالله والمتقرب إليه، والعامل لله والساعي إليه، والمكاشف بما عند الله ولديه. الجوارح أتباع وخدم يستعملها. وهو المقبول عند الله إذا سلمها من غير الله، والمحجوب عن الله إذا استغرق بغيره.

فكان الغزالي ـ كما سيأتي معنا بعد قليل ـ ممن بحث في القلب وأعطاه

دوراً مهماً. فوضع منهجاً مفاده، جعل المركز الأول له، وأنه الملك الذي لا ينازع وأن اليقين يأتي بواسطة النور الذي يقذفه الله في قلب الإنسان.

وأخيراً فعندما يفسر الإمام الرازي آية ﴿**ختم الله على قلوبهم**﴾ يعلّق بقوله إن محل العلم هو القلب. ويقول في تفسير قوله تعالى ﴿**في قلوبهم مرض**﴾:

«إعلم أن المرض صفة توجب وقوع الضرر في الأفعال الصادرة عن موضع تلك الصفة. ولما كان الأثر الخاص بالقلب، إنما هو معرفة الله تعالى، وطاعته وعبوديته. فإذا وقع القلب من الصفات، ما صار مانعاً من هذه الآثار، كانت تلك الصفات أمراضاً للقلب».

ومن هنا نستخلص أن الرازي يعد القلب محل العلم، والبصيرة نور القلب. والقلب يختص بمعرفة الله تعالى وعبادته وطاعته، وأنه يتأثر بالعبر والأحداث. كما يعد القلب محل التعقل وآلته. ففي تفسيره لآية ﴿**فتكون لهم قلوب يعقلون بها**﴾ يسأل: هل تدل الآية، على أن العقل هو العلم؟ وعلى أن محل العلم هو القلب؟ والجواب: نعم، لأن المقصود من قوله﴿قلوب يعقلون بها﴾ العلم. وقوله يعقلون بها، كالدلالة على أن القلب آلة لهذا التعقل. فوجب جعل القلب محلاً للتعقل. ويسمي الجهل بالعمى، لأن الجاهل لكونه متحيراً يشبه الأعمى.

ولا يفوتني ذكر هذه العبارة للإمام أبي الحسن الشاذلي عن القلب إذ يقول:

«أول منزل يطؤه المحب للترقي منه إلى العلا، النفس. فإذا اشتغل بسياستها ورياضتها إلى أن انتهى إلى معرفتها وتحققها، أشرقت عليه أنوار المنزل الثاني وهو القلب».

وفي مجال بحثنا عن القلب والإدراك، لن نتعرض إلا للمعاني التي ضمن نطاق هذه الدراسة.

وقد قال أبو اسحٰق الاسفرائيني: يكون العقل هو العلم ومحله القلب. واستدل عليه بالقول، لمن عقل شيئاً علمه، وليس من علم شيئاً عقله. وهو غير سديد، إذ لو أريد بالعلم كل علم، لزم أن لا يكون عاقلاً، من فاتته بعض العلوم في كونه محصلاً ما عداه، ولكون العلم غير العقل من جهة أخرى.

وذهب الأشعري، إلى أن الفرق بين العقل والعلم، في العموم والخصوص، وأن العلم أهم من العقل. وأن العقل علم مخصوص، وهو العلم الصادق، الذي يعرف به القبيح من الحسن، وهذا الذي اختاره الجبائي. أما المعتزلة فقال بعضهم، إن العقل هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين. وأن الحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل. وفرّق أبو الهذيل العلاف المعتزلي، بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح، وأنه لا يصح وجود أفعال القلوب من المسلم مع عدم القدرة، إذ الاستطاعة منها في حال العقل. وذهب المعتزلة أيضاً، إلى أن معرفة الله يجب أن تتم في العقل.

واختلف العقلاء حول محلية القلب للعلم. فمحل العلم المتعلق بالكليات والجزئيات المجردة، هو ما أطلقوا عليه اسم النفس الناطقة. أما محل العلم المتعلق بالجزئيات المادية، فهي القوى الجسمانية القائمة بأجزاء خاصة من البدن، هي الحواس الخمس الظاهرة، والحواس الخمس الباطنة.

وزعم بعض الفلاسفة أيضاً، وخاصة المتأخرين منهم، أن كل جزء من أجزاء البدن، إذا قام به إدراك علم، فهو مدرك عالم، سواء كان القلب أو غيره. ولكن الشرع يبين دور القلب بقوله تعالى:

﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾

معاني القلب:

للقلب معان عدة، نذكر منها:

يقول الغزالي أن القلب مشرق اللطيفة الإنسانية، وما يحمل حقيقة

الإنسان والإنسانية. ومهبط الأنوار الإلهية. تلك اللطيفة، هدف لسهام القهر واللطف، ومظهر الجلال والجمال، ومنشأ البسط والقبض، ومنبع الأخلاق العالية والأحوال الرديئة. وهي قلما تستقر على حال وتستمر على منوال، لأنها متقلبة بقضاء الله وقدره. وفي الحديث النبوي الشريف: إن القلب كريشة بأرض فلاة تقلبها الريح.

وأطلق على القلب اسم النفس المدركة. فهو الذي يبعث الإنسان إلى متابعة ما يعقله أو يسمعه من ناصح. فالتعقل والسمع في الحقيقة من شأنه. وبذلك عدّ إدراكه رؤية له ومشاهدة منه. وعدّ من لا يعقل أو يسمع أعمى القلب. وأن حقيقة العمى عمى القلب. فمن عمي بصره، يمكن له تدارك بعض منافعه بوسيلة يتخذها مثل العصا، أو بدليل يأخذ بيده. خلاف أعمى القلب. ومن هنا قوله تعالى: ﴿**فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور**﴾.

ويذكر الطباطبائي في تفسيره (الميزان) كلاماً في معاني القلب في القرآن الكريم. ففي المجلد الثاني صفحة ٢٢٤ يقول: «المراد بالقلب الإنساني بمعنى النفس والروح. والعامة تنسب الإدراك إليه كما تنسب السمع للأذن والإبصار للعين والذوق للسان. لكن الكسب والإكتساب لا ينسب إلا إلى الإنسان البتة. ﴿فإنه آثم قلبه﴾. ﴿وجاء بقلب منيب﴾ ويقول إن القلب مبدأ الحياة. والروح أول تعلقها به ثم تسري لكافة أعضاء الحياة. إن الآثار الروحية، والإحساسات الوجدانية: شعور - إرادة، حب، بغض، خوف، رجاء هي للقلب، بمعنى أنه أول متعلق للروح. وهذا لا ينافي كون كل عضو. مبدئاً لفعله الذي يختص به. الدماغ للفكر، العين للإبصار... ويقول إن المراد بإسناد الإدراك والشعور إلى القلب بمعنى الروح المتعلق في البدن، أو السارية فيه بواسطته، فينسبونها إليه كما ينسبونها إلى الروح...

أما ابن سينا فقال الإدراك للقلب، بمعنى دخالة الدماغ فيها دخالة الآلة، فللقلب الإدراك وللدماغ الواسطة...».

والقلب مركز الإحساسات الوجدانية، مثل الشعور والإرادة والحب.. وهو مركز العلم والعقل، ومحل اليقين والتدبر والتآلف. وهو العالم بالله والمتقرب إليه والعامل إليه. وهو المقبول عند الله إذا سِلم من غير الله. وهو المحجوب عنه إذا استغرق بغيره. وهو أخيراً المطالب والمخاطب والمعاتب والمطيع والعاصي.

ومن معاني القلب الصدر والفؤاد واللب بصورة عامة. إلا أن الفروق بينهما دقيقة. وفي القرن الثالث الهجري، تكلم الحكيم أبا عبدالله محمد بن علي الترمذي، عن هذا المعنى بشكل مستفيض وفرق بين هذه المترادفات. ولا بأس من تلخيص بعض ما جاء في كتابه: (بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب).

يذكر الترمذي أن للقلب أربع مقامات مرتبطة فيه، وكل منها يرتبط بأحد أنوار الله:

فالصدر هو المقام الخارجي، الذي يرتبط بنور الإسلام ومنزل العبد المسلم. وهو يمثل بياض العين من العين، وصحن الدار من الدار. والأرض المحيطة بمكة، ومكان ماء الفتيل من القنديل، وقشر اللوز المحيط بثمرة اللوز.

ويتصف بأنه موضع دخول الوساوس والآفات، وموضع ولاية النفس الأمارة، وموضع نور الإسلام، وموضع حفظ العلم المسموع.

وهو صدر القلب، وأول مقاماته، مثل صدر النهار، وصدفة اللؤلؤة. ومكان الغل والجناية والتعلم والتحفظ والإجتهاد. والتكلف من جهة السمع والخبر.

وهو يجوز عليه حكم النسيان، ولا يثبت فيه العلم. وهو عند الأنبياء والمعصومين، لا يعود انشراحه، وضيقه لا يعود لجهة الوساوس، بل من شرك وكذب الكفار أو من توحيد المؤمنين.

أما القلب: فهو يمثل بسواد العين من العين، وبلدة مكة، وفتيل القنديل، أو البيت الذي داخل الدار، واللوز داخل القشر الخارجي. وهو معدن نور الإيمان والخشوع، والخوف والرجاء، والتقوى والرضا. . . ومعدن أصول العلم. فهو مثل عين الماء، والصدر مثل الحوض يخرج إليه بالماء. وهو يهيج منه اليقين والعلم والنية إلى الصدر، لأنه أصل والصدر فرع. وهو الملك في حين النفس المملكة، والصلاح والفساد به. ويضاف إليه العمى والبصر لا إلى الصدر. وقد يعبر عنه بالنفس. ويسأل المرء عما يستقر به من وساوس ويحاسب. وعلمه هو العلم النافع. وهو يكف عن ما لا نهاية له من جواهر المعرفة. وهو مكان التقوى ومعدن الإخبات والخشوع والسكينة والطهارة والإطمئنان واللين. ومعدن نور الإيمان للمؤمن. ومدار الثواب والعقاب فيه. ومعدن علم الحكمة والإشارة، في حين أن علم العبارة يختص به الصدر. ونوره كامل، كنور الشمس لا علة فيه، بل تكون العلة في العلل التي تحجبه. وهذا النور لا يتجزأ، عكس نور الصدر الذي يزيد وينقص. وهذا النور لا نهاية له، وهو يستمر وإن مات العبد عكس نور الصدر.

والمقام الثالث من مقامات القلب **هو الفؤاد**. وهو من العين يمثل الحدقة، والمسجد الحرام من مكة، والمخدع من البيت، والفتيل وسط القنديل، واللب من اللوز. وهو موضع المعرفة والخواطر والرؤية. موقعه وسط القلب.

إن الفؤاد يرى والقلب يعلم. وفي اجتماعهما يصبح الغيب عيان وحقيقة . وقد عبر عنه وعن القلب بالبصر. وقد قيد الله الإحسان بالرؤية، ومعدن الرؤية الفؤاد ﴿ما كذب الفؤاد ما رأى﴾، وما لم ير الفؤاد، لا يستفيد القلب بالعلم، وهو يرىٰ ويعاين. ولا يحتاج للربط، بل إلى العون الإلهي ومدده ﴿وأصبح فؤاد أم موسى فارغاً﴾ فهو فارغ ومفضل على القلب المحتاج للربط ﴿وربطنا على قلوبهم إذ قاموا فقالوا ربنا ربُّ السمٰوات والأرض﴾ وليس الخبر كالمعاينة.

والمقام الأخير من القلب **هو اللب** وهو لب القلب، ونور بصر العين، ومادة الغذاء المفيدة في لب الثمرة، ونور الصباح المنير.

يتصف بأنه قوام الدين، ومعدن نور التوحيد. وهو عقل مطبوع مغروس في أرض التوحيد. ولا يكون إلا لأهل الإيمان. وهو يفترق عن اللب أو العقل الذي يختص به العوام. فهو يعقل النفس عنَ متابعة الهوى، مثلما يمنع العقال الدابة من مرتعها. وهو يعقل عن الله الأمر والنهي والمواعظ والوعد والوعيد، ويفهم مراد الأشياء على قدر ما يوفقه. كما أنه يفقه الأصول والفروع، من حيث استنباط الأحكام والخواطر ولطائف الإشارات.

إن الأنوار كلها ترجع إليه. وبصلاحه، ينفذ سلطانها. كما أن بهيمة النفس لا تقترب منه ولا طبائعها ولا آفاتها.

القلب والعقل:

ذكرنا كيف ورد في القرآن الكريم معنى العقل والقلب. وقد استفاض المتصوفة المسلمون في بحث معنى القلب. إلا أنهم حددوا مفاهيم كل من العقل والقلب أحياناً. وفرق بعضهم بين أنواع من العقل.

وهذا جلال الدين الرومي، يطلق على القلب لفظة العقل الكلي أحياناً، والروح أحياناً أخرى. ولكن العقل الكلي عنده له معان أخرى أيضاً. فقد يتلقى العقل الإنساني عن العقل الكلي الذي هو اللوح المحفوظ أو جبريل وقد يرمز بالعقل الكلي للخالق الذي لا يرى فيقول:

وصورنا تتحرك بسرعة فوق ذلك البحر العذب، كأنها الكؤوس فوق سطح الماء.

وهي كالإناء تظل طافية ما لم تمتلىء. فإن الإناء إذا امتلأ غرق.

والعقل محتجب عن العيان. وأما الظاهر فهو عالم صورنا فيه موج أو رذاذ من بحر العقل. ويقول:

أنظر بستان قلبك أخضر ريان نضراً. حافلاً ببراعم الورود والسرو والياسمين.

قد احتجبت فيه الغصون وراء ما تكاثر من ورق. واستتر السهل والقصر وراء ما كساه من أزهار.

ويفرق بين العقل الكلي والعقل الجزئي فيقول إن هذا العقل الكلي، نور الحس مستعار من نوره وإن العالم ليس إلا فكرة من هذا العقل الكلي. فالعقل مثل المليك. وأما الصور فهي الرسل.

فالعالم الأول هو عالم الامتحان.
وأما العالم الثاني فعالم الجزاء على هذا وذاك.
فخادمك أيها الملك يرتكب جناية فيصبح هذا العرض قيداً وسجناً.
وإذا صنع خادمك فعلاً حميداً
أفلا يصبح هذا العرض خلعة ينالها جزاء لسعيه؟
فهذا العرض مع الجوهر، كالبيضة مع الطائر.
تلك تجيء من ذاك. وذاك يجيء من تلك على التوالي....

إن العقل الجزئي قد أراد الخفاء حتى يبقى غيباً في عالمنا عالم الخير والشر.

إذن: العقل الجزئي الإنساني مستتر. محتجب في الدنيا عن كامل العقل. لكنه يمكن أن يظهر الحقيقة عن طريقه.

ويقول: إن الله حينما أراد أن يظهر حقيقته، دفع العقل الإنساني للإفصاح عن هذه الحقيقة. وكلما ازداد تأثر العقل الجزئي بالعقل الكلي، فإن الجزئي يعبر عما تلقاه من إلهام. فيصل إلى العالم الدنيوي من هذا السبيل أمواج من بحر الروح:

وما كان العقل الجزئي ليتحدث عن العقل الكلي. لو لم يكن هناك دفع فوق دفع.

فحينما يتولى الدفع إثر الدفع، يصل إلى هنا موج ذلك البحر.

ويصف الرومي هذا القلب أحياناً باسم العقل الإيماني. فيقول أنه دليل

ذلك العقل الجسماني ومرشده وقائده: «مئات الألوف من أهل التقليد والظاهر قد أوقعهم نصف وهم في الظنون. فكل ما لهم من تقليد واستدلال قائم على الظن. وهكذا جملة قوادمهم وخوالفهم «أي الوسائل التي كانوا يستخدمونها في الوصول إلى الحقائق». إن هؤلاء الاستدلاليين يسعون على ساق خشبية. والساق الخشبية متعثرة واهية. والعصا هي ساق الأعمى. وهي معه حتى لا يتعثر بالحصى فينقلب على رأسه. إنه المتفلسف، لا قدرة له من أن ينطق بكلمة. فلو نطق بها فإن الدين الحق يفحمه. فيده ورجله من الجماد. وهما تطيعان كل ما تأمر به روحه».

ويقول أيضاً إن الإدراك الحق يكون لهذا العقل الكلي وحده دون الجزئي الذي هو محدود المعرفة. وهذا الكلي هو الذي يظهر ذاته في كثير من الصور. فكأنه جني يتجلى في مختلف الصور. بل أين منه الجني وهو أسمى من الملك... إن العقل الجزئي منكر للعشق. وإن تظاهر بأنه من أصحاب السر. إنه ذكي عالم... إنه رفيق لنا في القول والفعل. ولكنه حين تجيء إلى حكم الحال الباطني فلا وجود له. وأخيراً فإن الرومي قد يعني بالعقل الكلي: «اللوح المحفوظ» أو الملَك أو غير ذلك كما ألمحت.

فروق أخرى بين العقل والقلب:

إن العقل قيد يحصر الأمر في نعت واحد. لكن الحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر. وهو قد أتى دليله على صحة الرسالة. إلا أن بعض الأخبار ترمي الدليل العقلي وتوقفه. فالعلم بالله مثلاً لم يعطاه بل اختص به القلب.

والعقل قد يخطىء ويصيب. ولكن الفؤاد لا يكذب إذا فسر بشكل صحيح.

والعقل محدث كالإنسان، وكيف يمكن لهذا المحدث أن يحيط؟

إنه يميز أحوال العالم المختلفة ويحللها وينتقي منها. ويميز لكل حالة زمان ومكان بينما يهدف القلب بالحقيقة ككل، ويصلنا مباشرة بها، حيث

تتجلى في داخل النفس.

إنه نوع من البداهة أو البصيرة أو الحدس، يصلنا بالحقيقة عن غير طريق الحس. فإدراكه مباشر وكل لا يقبل التحليل، ويتصل بهذه الحقيقة عبر لحظات.

وهنالك قصة لا بأس من تلخيصها توخياً للفائدة: فقد قيل أن أناساً أتوا من بلاد الهند إلى بلاد أخرى لا معرفة لأهلها بالفيل. وجلبوا معهم إلى هذه البلاد فيلاً للتكسب عن طريق مشاهدة الناس له. وحدث أن أقبل بعض من الفضوليين، وتجمهروا حوله كي يتعرفوا عليه ويستمتعوا برؤيته. وكان الليل مظلماً. وأتى أحدهم يتلمس جلده، وما أن وقعت يده على أذنيه حتى صاح: إن هذا الفيل لشبيه بالمروحة. ولمس بعضهم قوائمه فوجدها كأنها أعمدة ضخمة، وآخرون تلمسوا خرطومه فقالوا إنه ميزاب، وبعضهم نابيه فقالوا إنهما سيفان عظيمان. ولم يطمئن بعضهم الآخر حتى امتطو متنه فقالوا إنه سرير عريض وتخت مريح. وهكذا فكل فريق قادته معرفته الحسية إلى إدراك جزء من ذلك الفيل، لكنه لم يتمكن من التعرف الحقيقي على هذا الجزء ولا على الفيل ككل. لقد أرادوا جميعاً التعرف عليه في ظلمة الليل، معتمدين على حواسهم دون الاستضاءة بنور الشمس الساطعة وهم هنا يمثلون من يريدون تحصيل المعرفة عن طريق الحس المعتمد على العقل الجزئي. دون الاهتداء بنور البصيرة وإدراك القلب. لكنهم عندما يشرق عليهم ذلك النور من سماء الروح فإن الفيل يبدو واضحاً للعيان بلا لبس. وتصبح المعرفة مباشرة وحقيقية وكلية.

ومن هذا المثال البسيط يتوضح لنا الفرق بين المعرفتين: معرفة الحس المرتبطة بالعقل الاستدلالي الجزئي، ومعرفة القلب، المرتبطة بنور البصيرة، نور القلب المنعكس/من عالم الروح.

ويقول جلال الدين الرومي الذي أورد هذه القصة في المجلد الثالث من المثنوي معقباً عليها:

لو بكف كل فرد منهم شمعة كانت تضيء لهم

مـع مـقــال لهــم ذا الإخـتــلاف	خـرج... بالـوحدة قـالـوا اعـتراف
إن عــين الحس ذي كــفٍّ الـيــد	لــك لا غــير حـكت، ذا اعـتـقــد
لـيس لـلكف عـلى كـل الجـسـد	مــن يــد تــســأل عــونــاً ومــدد
إن عــين الــبـحــر غــير والــزبــد	عــيـنــه غــير بــفــرق لا يُجَــد
خــل عـــين الــزبــد إن تــقــدر	وبــعــين الــبــحــر لا غــير انــظر

فهو يدعو إلى أخذ العين التي ترى الله، وترك الأخرى التي ترى الغير.
ويقول متمماً:

فــبــلــيــل ونهار ذا الحــراك	كـان لـلأزبــاد من بحـر مضــاك
عــجـبــاً أنــت مُــدامــاً لــلزبــد	تــنــظر والــبــحــر لم تــنــظر أبــد.

وهكذا فإن حركات الصور المحسوسة، التي هي بمنزلة الأزباد من بحر الحقيقة، ترى الكف جميعه ولا ترى البحـر. وهذا أمـر عجيب من العقل السليم، يرى الصور وحركاتها، ويغفل عن المحرك والمصور لها.

ثم نعود إلى العقل:

إنه فقير إلى الله سبحانه، بينما القلب هو الموصل إلى العلم بالله، ثم بالتالي يقبل العقل هذه المعرفة من القلب.

والعقل فقير إلى الحواس، التي تزوده بالمدركات. لقد حاز على صفة القبـول في اكتساب العلوم، إلا أن القبـول من الله أولى من الفكر المقلد المقيد، عكس القلب الذي يتلقى من اللوح المحفـوظ، وعن طريق الملك الموحي عند الأنبياء.

إن العقل لا يحقق الإبداع وإن وصل فإنه لا يصل إلى الهدف إلا عن طريق المكر والحيل، بينما يصل القلب عن طريق العشق.

والعقل أداة المعرفة الدنيوية، بينما القلب أداة المعرفة الذوقية اللدنية. وقلب المؤمن ليس فيه سعة لغير الله[1]. إنه محل العلم العرفاني. والمعرفة بالله

(١) نشرت جريدة «الشرق» في عددها الصادر بتاريخ ٤ تشرين الأول عام ١٩٨٣م مقالاً تحت =

لا تكون إلا للعبد المؤمن، لا لصاحب الدليل العقلي. والقلب صاحب الكشف والإلهام، وموضع الخطاب والشهود الإلهي، وهو الحال لعقد العقل.

لكن هذا العقل لا يخلو عن دور في تحصيل المعرفة، كما ذكرت سابقاً.

= عنوان: ـ اكتشاف عجز عنه العلم حتى الساعة، اسم (الله) فوق جزء من قلب الإنسان. وهو بحث عن مجلة Science digest التي تضمنت البحث. واقتطف بعضاً منه:

أنقره ـ من ساجده تانقونار:

توصل الدكتور خلوق نورباني إلى اكتشاف مذهل. والدكتور خلوق متخصص في القلب. وقد عثر خلال أبحاثه، على ظاهرة لم يتوصل إلى شرحها العلم حتى الآن، وهي أنه توصل إلى اكتشاف جزء من القلب خطت عليه وبأحرف بديعة الإخراج كلمة: «الله» وقد نشرت مجلة علمية معروفة تفاصيل الإكتشاف الذي توصل إليه الدكتور العالم خلوق نورباتي.

في أحد الأيام وأنا أتصفح كتاباً علمياً، أخذتني الدهشة لما رأيت. فقد وجدت في صورة القلب اسم الله مكتوباً في وسطه.

اعتقدت أنني تخيلت ذلك، واقتربت من الصورة أكثر، فتبين لي أن اسم الله مكتوباً وكأنه خط بأنامل فنان ماهر.

هل أخطأت؟ أسرعت إلى الطبق المعلق على حائط الغرفة، وقارنته مع لفظة: الله جلّ جلاله، المكتوبة وسط الطبق، ولكن تبين لي أنه لم تكن مصادفة، وأنها اسم الله مكتوباً على القلب دون نقصان. نعم، بدأت أبحث لسنوات ما آمنت به من أن توقيع «الله» الموجود في قلب الإنسان، قد وجدته أيضاً في أطلس طبي، وصفه العلماء الغربيون بشكل دقيق وواضح.

ـ اغفر لي يا رب، لأن هذا الأمر هو من صنعك، ولم أشك يوماً في أنك رب العالمين:

وبقيت أدقق في الأطلس لأجد جواباً على الأسئلة التي تدور في ذهني. هل يمكن أن يكون هذا التوقيع الصعب صدفة؟ يعني هل يكون موجوداً في هذه الصورة فقط؟

وبقيت هذه الأسئلة عالقة في ذهني. ولكن الجواب كان نعم، حين التشريح، إذ أخذت قلب الإنسان في يدي، وتأكدت من وجود هذا التوقيع العظيم. وتأكد لي ذلك في عمليات التشريح إذ أن قلب الإنسان عند الجميع وقّع عليه الخالق بلا استثناء وبوضوح تام.

كما أن توقيع «الله» مدهش، مما يوحي بالدقة الفائقة، لأن نسيج القلب من ألياف العضلات المنسوجة كالشبك، إلا أن مكان توقيع ـ الله ـ لا يوجد فيه نسيج عضلي، كأن هذه المنطقة خلقت هكذا، ليتم وضع التوقيع فوقها. وكأن هذه المنطقة المسماة طبياً «أوريكولا» المؤلفة من عضوين لم تتوضح حتى الآن المعلومات حولها وربما كان ذلك حفاظاً على السرية في هذه الناحية من القلب. . .

ويقول الدكتور نورباتي: يتركب القلب من ألياف عضلية تشبه الشبكة. وهو نسيج خارق كما أنه رمز المفرد والجمع. . وأخيراً وباختصار أن القلب بكل أوجهه عظيم. وليس التوقيع الإلهي على هذا الكنز الغامض مصادفة. ويتابع الدكتور نورباتي فيقول:

نرى على طرفه الأيسر هذا التوقيع باسم الله جل جلاله مرسوماً. وهذا العضو في جسم الإنسان والذي يعتبر مورد الحياة يبيّن مدى أهمية الحياة المتدفقة منه. . .

فهو يهدف تدبر الحقيقة، بتعيين أجزائها المختلفة. وكي يتمكن من تجاوز حدوده، فما عليه إلا التغلب على فكرة الزمان المتجدد والخلاء المطلق في أنواع المدرك. كما أنه يهدف إلى خلق نزعة حرة في التمحيص.

ويقارن الصوفي الأندلسي الشهير «محيي الدين ابن عربي» في كتابه الضخم «الفتوحات المكية» المجلد الأول ص ٢٨٨، بين العقل والقلب، فيعدّ العقل قيد. ويقول أن الدليل العقلي وإن كان قد أتى على صحة الرسالة، إلا أن بعض الأخبار قد أتت، وهي ترمي الدليل العقلي، وبالتالي توقف هذا الدليل. فوراء العقل وما يعطيه بفكره، أمر آخر، يعطي من العلم بالله، ما لا تعطيه الأدلة العقلية، ويعني هنا القلب. ويؤكد أيضاً، أن العقل قد يخطىء ويصيب، وهو محدث مثل الإنسان فكيف يمكن لهذا تقليد محدث مثله؟ وهو من القوى التي خلقها الله، وهي خالصة له، مثل التصور والتخيل والحواس القاصرة، وترى هذا العقل يقلدها في معرفة ربه، ولا يقلد ربه فيما يخبر به عن نفسه في كتابه الكريم.

ويقول ابن عربي: «أما من نوّر الله بصيرته، فهو يعرف أن الله أعطى كل شيء خلقه، فلا يتعدى إدراكه، فيجعل العقل فقيراً إليه. وهذا العقل فقير إلى الحواس، التي تنعم عليه بالمحسوسات. كذلك الخيال فقير إلى تلك الحواس، وكذلك القوة الحافظة، التي تطرأ عليها موانع تحول بينها وبين الخيال. وكذلك القوة المفكرة، فهي تفتقر إلى المصورة».

ويؤكد ابن عربي، أن العقل ليس عنده شيء. أما ما يكتسبه من العلوم، فهو ناجم عن كونه عنده صفة القبول. والقبول من ربه أولى من قبوله من فكره المقلد لخياله المقلد لحواسه. شرط عمل القوة الحافظة والمذكرة، وأن هذا العقل لا يقبل إلا الضروريات التي فطر عليها.

ويخلص ابن عربي إلى القول بعلم آخر يوصل إلى الله ويعرّف به الله، لا يمكن الوصول إليه بالفكر بل باللجوء إلى الرياضات والخلوة والمجاهدة وتقديس القلب عن شوائب الأفكار. وتلك هي طريقة الأنبياء والرسل. حيث يفيض الله من نوره عن طريق المشاهدة والتجلي.

وينتهي إلى أن معرفة الحق من الحق، لا تكون إلا بالقلب لا بالعقل، والعقل يقبلها من القلب كما يقبل من الفكر.

ومن جهة أخرى، نجد رأياً يعطي للقلب دوراً هاماً، لكن دون إهمال جانب العقل في تحصيل المعرفة، قال به مفكر مسلم عاش في النصف الأول من هذا القرن، هو العلامة الدكتور محمد إقبال. يقول إقبال في كتابه «تجديد الفكر الديني في الإسلام»: «إن تجلي اللانهائي، في الخبرة الصوفية، أقنع الغزالي بتناهي العقل وعجزه عن الوصول إلى أحكام قاطعة، وقادته لرسم خط من الإنشقاق بين الفكر والحدس. إن الرأي القائل بأن العقل في جوهره متناه، ومن ثم لا يقدر على إدراك غير المتناهي، ينهض على تصور خاطىء لحركة العقل في تحصيل المعرفة. فعدم ملائمة وقصور الفهم المنطقي، في مواجهة كثرة من الجزئيات المتنافرة، هو سبب في إمكانية توصل العقل إلى إدراك قاطع. والفكر قادر على الوصول إلى اللانهائي الحال فيه. والذي في حركته المتفتحة ذاتياً، تكون مفاهيمه النهائية المتعددة مجرد لحظات. إنه ليس جامداً بل متحركاً، ويتكشف عن لامتناه داخلي في زمان. فهو كالبذرة التي تحمل منذ البداية في طياتها وحدة الشجرة كحقيقة حاضرة. والفكر هو الكل تظهر في تكشفه سلسلة معينات أثناء تعبيره عن نفسه في رؤياه المؤقتة. وهذه التعيينات لا يمكن فهمها إلا بنسبة بعضها إلى بعض ومعناها لا يكمن في هويتها الذاتية، بل في الكل الأكبر الذي هي له مظاهر. وهذا الكل الأكبر، هو ما ندعوه، وباستعمالنا التعبير القرآني باسم «اللوح المحفوظ» الذي يحمل الإمكانيات غير المحددة للمعرفة كحقيقة حاضرة تظهر نفسها في زمن متسلسل كتتابع مفاهيم محددة، تظهر للعيان لتصل إلى ما هي حاضرة فيه من قبل. كما أن حضور اللانهائي الكلي في حركة الفكر يجعل التفكير النهائي ممكناً. وقد فشل الغزالي كما فشل (كانت) في رؤية حركة الفكر لتحصيل المعرفة وهو يمر من وراء المتناهي بالخاصة. إن الفكر في اشتراكه في حياة ما هو غريب عنه، واستمتاعه باللانهائي الكامن، الذي ينعم به بعد أن يدك بنيان جدران المتناهي، وعندها تصبح حركته ممكنة فقط، لوجود اللامحدود ضمناً في

شخصيته المحدودة، والذي يحتفظ ضمنه بشعلة حية يمدها بأسباب الحياة في مواصلة سيرها اللانهائي. ومنه فإن من الخطأ أن نعد الفكر غير حاسم..».

لكن إقبال يعود ليؤكد دور القلب فيقول في مكان آخر:... إن رياضة القلب طريق مباشر للوصول ما بيننا وبين الحقيقة، تتجلى داخل النفس مباشرة. والقلب يصلنا بالحقيقة ويعبر بنا طريق الوصول إليها بأجمعه. إن العقل هدفه خلق نزعة حرة في التمحيص، بينما القلب نوع من علم الباطن والبداهة، يتغذى بأشعة الشمس ويصلنا بالحقيقة، بوجوه غير متاحة للمس..».

ويقول أيضاً «...ولكن العقل لا يمكنه أن يحل محل الشعور، وبمولده تكبت المعرفة الغير معتمدة عليه، وهو يتخلى عن سيرته في الصلاة، بوصفه باحثاً عن العموميات البطيئة الخطو، ويسمو فوق التفكير لتحصيل المعرفة، كما أن الصلاة ضرورية لنشاطه في التأمل والملاحظة العملية...»

والحقيقة أن العالم الخارجي في نظر العقل، ليس أكثر من مجموع صور في لحظات معينة، وكل صورة من هذه الصور تملأ الكون بأسره، وهي تتلو بعضها بعضاً، صورة إثر أخرى، ولحظة بعد لحظة. أما الحقيقة الخارجية، فإن كل صورة تمثلها في لحظة من هذه اللحظات. وهذه اللحظات تتعاقب بلا شك. ويمثل تعاقبها تعاقب الحقائق.

ولكن الصور تلك تظل مستقرة في الذهن دون حركة أو استمرار. وتبقى دون ارتباط. والحياة تتكون من وصل هذه الصور المجزأة.

إنه كما يقول (برغسون)، الذي مثل العقل بالشريط السينمائي الذي يلتقط هذه الصور المتلاصقة بجانب بعضها. من المعلوم أن كل صورة على حدة، لا حياة ولا حركة فيها أما عندما تدب في هذا الجهاز الحركة والحياة، وتتصل هذه الصور بعضها ببعض، يتكون فيها شيء يشبه الحياة، بفضل تيار الحركة الدائم الرابط بعضها ببعض. ويبقى دورالحواس منحصراً في توصيل هذه الصور إلينا بعد تحركها.

ويقول برغسون: «إن ما يشبه الحياة في هذه الصور الحسية، لا يتحقق إلا بشرط الإتصال والربط. فكل صورة تمثل جزءاً من الحياة لوحدها، مثلما تمثل كل نقطة جزءاً من خط مستقيم أو منحني، لكن ليست أجزاء المنحني هي أجزاء المستقيم، وإن كان المجموع يتألف من نقاط. وكذلك ليست الحياة مجموع المظاهر الطبيعية، على الرغم من أن هذه الظواهر هي الجزئيات المشكلة منها الحياة.

وبذلك فإن العقل لا يتمكن من الإدراك الصحيح للحياة. إنه يميل إلى استخدام الوجود لصالحه. وهذا ما يتطلب منه وقف تيار الحياة الذي يدب في الكون وتجزئة هذا التيار كي يتمكن من دراسته جزءاً جزءاً. فالعقل والحواس أيضاً آلات لهذه التجزئة كي يتيسر لها تناول ظاهر الوجود. أما حقيقته وباطنه، وتصور كنهه، ومعرفة الحقيقة التي تتمشى معه في سيره وتحوله والنفاذ إلى صميم أعماقه والإحساس به مباشرة، فلا تملكه إلا ما أسماه باسم البصيرة التي هي الأداة الصالحة لهذا النوع من المعرفة المباشرة».

القلب والحواس:

إن القلب هو الحاكم الذي يحتل مكان القيادة والحواس وبمثابة الجند له. وهو الذي يوجهها حيث يشاء باتجاه المحسوسات، نحو الجزئيات أو الكليات. كما أن الحركة طوع إرادته كأنه العصا في كف موسى. وهو المريد الذي قبضته الخفية فوق قبضة اليد تفعل ما تشاء. أما الجسم فهو مركبة له يصل به إلى هذا العالم. وهو الذي تعلم به الأشياء بينما التوجه نحو هذه الأشياء بقصد معرفتها هو للفكر.

ما هي العلاقة بين القلب والسمع والبصر؟

إن القلب من شأنه السمع والتعقل. فمن حصل على علم لم ينظر به، أو سمع قولاً دون أن يصغي إليه، فإن القلب وراءه. إنه الذي يعقل الأشياء دون أن يعلمها. وقد قال تعالى: ﴿**والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا**

تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة..﴾ وقال تعالى: ﴿ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾ وقال تعالى أيضاً: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾.

وفي هذا المجال يقول ابن تيمية:

«...إن توجه القلب نحو الأشياء بغية العلم بها، هذا التوجه هو الفكر والنظر، فإقبال الأذن على الكلام ابتغاء سمعه، هو الإصغاء والاستماع، وانصراف الطرف إلى الأشياء طلباً لرؤيتها هو النظر، والفكر للقلب كالإصغاء للأذن إذا سمعت ما أصغت إليه. ومثله نظر العينين في شيء، وإذا علم ما نظر إليه فذاك مطلوبه..

ويقول أيضاً: إن هناك الكثير من الناس ينظرون إلى الهلال ولكن لا يبصرونه. ويستمعون إلى أصوات ولكن لا يسمعونها، ولكن غيرهم يؤتون علماً بشيء لم ينظروا فيه، ويسمعون قولاً دون أن يصغوا إليه، ذلك لأن القلب بنفسه يقبل العلم وتبقى المسألة مسألة استعداد وفضل من الله وموهبة... إن السمع والبصر والفؤاد أمهات الأعضاء التي ينال بها العلم الذي يمتاز به البشر عن الحيوانات دون الشم أو الذوق أو اللمس... والعين ترى الحاضر والجسم كالصور والأشخاص، أما القلب والأذن فيعلمان أموراً غابت عن الإنسان وبصره، فالأشياء المعنوية والمجردة لا مجال للبصر الجسمي فيها.

أما القلب فإنه يعقل الأشياء بنفسه، إذا كان العلم بها هو غذاؤه وخاصيته، والأذن تحمل الكلام المشتمل على العلم إلى القلب. وعندما يصل إليه، يأخذ منه ما فيه العلم، فصاحب العلم في حقيقة الأمر هو القلب، وإنما سائر الأعضاء حجته، توصل إليه من الأخبار ما لم يكن ليأخذه بنفسه حتى أن من فقد شيئاً من هذه الأعضاء، فإنه يفقد بفقده من العلم ما كان هو الواسطة فيه...»

وهكذا فإن السمع والتعقل من شأنه. وإدراكه رؤية ومشاهدة. والعمى الحقيقي عمى هذا القلب لأنه لا يعوض مثل عمى البصر عنه حواس أخرى.

إن عيني الإنسان حكم القلب وإرادة الروح فالقلب كما يقول جلال الدين الرومي، إن أراد توجهاً إلى السم والحية، وإن أراد توجهاً إلى المجد. وإن أراد كان الذهاب إلى المحسوسات وإن أراد كان الانطلاق نحو الأسرار. ومن هنا فإن القلب أيضاً:

رئيس الحواس وقائدها وهي جنوده. وهي بمثابة العمال والصناع والقوى العقلية الناصحة والرعية وبعض الأعداء المحليين.

وهذه الحواس إما ظاهرة وإما باطنة. فاليد والرجل والعين والأذن... هي الظاهرة. وهي خادمة لهذا القلب وهو الذي يتصرف بها. وهي لا تستطيع له مخالفة. وتسخيرها له يشبه تسخير الله سبحانه ملائكته إلا أن الملائكة عالمة بطاعتها.

إن القلب يحتاج إلى هذه الجند من الحواس، فهي تجلب له الزاد أو هي بمثابة الزاد والمركب للسفر والجسم مركب هذا القلب وحافظه.

أما الأعداء المحليين لهذا القلب فهي من الحواس الباطنة، وعلى رأسها الغضب والشهوة. فالغضب ينتقم والشهوة تجلب الطعام.

يتحدث أبو حامد الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين» عن هذه الجند، ويمكن تلخيص بعض ما جاء حول هذا الموضوع:

يرى الغزالي أن بعض جند القلب ترى بالأبصار ولكن بعضها لا يرى إلا بالبصائر. فالأول كالعين والأذن واللسان واليد والرجل وسائر الأعضاء الظاهرة والباطنة، فهي جميعاً خادمة لهذا القلب ومسخرة له. وهو المتصرف. وهي قد خلقت مجبولة على طاعته. لا تستطيع مخالفته.

ويقول إن البدن مركب القلب الذي يصل به إلى العالم، ويحفظ البدن

بأن يجلب إليه ما يوافقه من الغذاء وغيره، ويدفع عنه أسباب الهلاك. وبذلك فهو يفتقر لأجل جلب الغذاء إلى نوعين من الجند باطنين هما الغضب والشهوة، وآخرين ظاهرين هما اليد والأعضاء.

والجنود الباطنة، كالغضب الذي يدفع المهلكات وينتقم من الأعداء.

ويضرب الغزالي أمثلة لجنود القلب الباطنة. ففي مملكة يكون القلب ملكها، والجسم أرضها وعالمها ومستقرها ومدينتها. ويكون الصناع والعمال وقواها العاملة بمثابة أيدي هذا الجهاز. والقوى العقلية والمفكرة فيه هي كالمشير الناصح والوزير العاقل. والشهوة له كالعبد السوء، يجلب الطعام والميرة إلى المدينة. والغضب والحمية له كصاحب الشرطة. والعبد الجالب للميرة كذاب مكار خداع خبيث، يتمثل بصورة الناصح، وتحت نصحه الشر الهائل والسم القاتل. ويقول أيضاً: . . . وهكذا فإن النفس، متى استعانت بالعقل، وأدبت بحمية الغضب، وسلطته على الشهوة، واستعانت بإحداهما على الأخرى، تارة بأن تقلل مرتبة الغضب وغلوائه بمخالفة الشهوة واستدراجها، وتارة بقمع الشهوة وقهرها، بتسليط الغضب والحمية عليها وتقبيح مقتضياتها، اعتدلت قواها، وحسنت أخلاقها.

ويضرب مثالاً آخر مفاده، أن البدن كالمدينة، والعقل أعني المدرك من الإنسان كملك مدبر لها. وقواه المدركة من الحواس الظاهرة والباطنة كجنوده وأعوانه، وأعضاؤه كرعيته، والنفس الأمارة بالسوء، التي هي الشهوة والغضب، كعدو ينازعه في مملكته، ويسعى في إهلاك رعيته. فصار بدنه، كرباط وثغر، ونفسه كمقيم فيه مرابط، فإن هو جاهد عدوه، وهزمه وقهره على ما يجب، حمد أثره إذا عاد إلى الحضرة.

صفات القلب:

١ ـ القلب كمرآة، تدرك الحقائق الإلهية بقوة خفية. تتصف هذه المرآة بانصقالها من جميع الجهات، تتجلى الحضرة الإلهية في وجوهها. وتتصف

بانجلاء حقيقة الحق فيها وتجلي معاني الغيب، ومتى انجلت يرى الشيطان من أي جهة أتاها.

وهذه المرآة تتصف برؤيتها للحواس وبالحصول على الإدراك الحق. تنكشف الصورة فيه لعدة أمور وضمن شروط. وتحتجب لعدة أمور وشروط. فمن شروط انجلائها العلم والإرادة، العلم بأمور الدنيا والآخرة والحقائق العقلية. وهي أمور اختص بها القلب لا تشاركه بها المخلوقات الأخرى غير الإنسان. والإرادة، وهي غير إرادة الشهوة التي تميل إلى لذائذ الطعام حين المرض والعقل يزجرها. ولو خلق الله العقل، المعرف بعواقب الأمور، ولم يخلق هذا الباعث المحرك، لكان حكم العقل ضائعاً على التحقيق.

وهذا العلم وتلك الإرادة لا تحصل إلا عند البالغ العاقل. عكس الشهوة والغضب والحواس الباطنة، فإنها موجودة عنده.

إن الصفات المذمومة التي تجتمع في القلب مثل الغضب والبهيمية والشرور والربوبية والاستعلاء والاستكبار والشره والطمع والظلم والإيذاء... يغذيها الشيطان الذي يحوم حول قلب ابن آدم. والعقل مأمور بدفع كيد هذا الشيطان وكشف زيفه بالبصيرة النافذة والنور المشرق. وهو الذي يسلط هذه الآفات على بعضها ويقهرها حتى يعتدل الأمر ويظهر العدل في هذه المملكة. إما عندما لا يتمكن من كبح جماحها فإن الغشاوة تتراكم على صفحته ويحدث الشرك.

إن العلم والإرادة والرياضات والمجاهدات تجلي مرآة القلب فتكشف فيه حقيقة الأمور الأخرى من هذه الأرض.

إن القلب على اتصال بالروح، وبذا فإنه دائماً ينظر إلى عالم الروح. وتسبب حركته نوراً يقذف في القلب وفطنة وإلهاماً وتقوى.

أما خاطر النفس، فإنه يضعف القلب ويجذبه إلى الأرض، فتميل الروح إلى التراب. وتسبب حركتها ظلمة تنتشر في هذا القلب، إضافة إلى

الوسوسات والغفلة. . . ومن هنا يتبين الفرق بين إلهام التقوى السابق وإلهام الفجور.

وينحاز خاطر العقل إلى كلا الخاطرين السابقين فينخفض أو يرتفع. ومن هنا ميل المتصوفة إلى ذم ذلك العقل الذي يميل إلى جهة التراب وخاطر النفس، واعتبارهم العقل الذي يرتفع للأعالي وإلى عالم الروح قلباً وعندها تصبح علوم العقل كشفاً طالما أنتجتها الأفكار واستخرجتها الفطرة وذلك عند المؤمنين.

أما كيفية ظهور هذه الخواطر، فيرجع إلى صفات القلب. ومن هذه الصفات كما ذكرت أنه يشبه المرآة. تنطبع الخواطر على صفحتها فتنعكس فهماً إذا وقعت في سمع هذا القلب، أو نظراً إذا وقعت في بصره أو كلاماً إذا وقعت في لسانه وهذا هو الذوق القلبي، أو علماً وذلك هو الفكر.

ويوضح أبو طالب المكي في كتابه «قوت القلوب» كيفية إظهار الشر أو الخير من خزائن الغيب فيقول أن حركة النفس تسبب ظلمه. أما الهمة التي تحدث في القلب فهي على قدر البغية. والهمم إما هوى عاجل أو دعوى أو سكون، وهي ما يقدح في القلب من وسوسة، ومصدرها الجهل أو الغفلة أو طلب الدنيا. وبذا يظهر الشر. أما ظهور الخير فيكون بقدح نور ساطع في القلب ناجم عن تحريك الروح بخفي اللطف. وتكون الهمة العالية إما مسارعة للفضل أو علم فطنة أو تحمل مباح. ومن هنا يظهر الفرق بين الهام الفجور وإلهام التقوى، بين لمة العدو ولمة المَلَك.

ويقول المكي أن العقل يطمئن بشهادة اليقين، ويصير مع الملك بتأييد الله، كما كان مع النفس أول الأمر. وينشرح الصدر لهذه الطمأنينة، ويزداد اليقين لصفاءالإيمان، وتنطفىء شعلة الشهوة، ويقوى القلب لضعف النفس، وتظهر الطاعة لغلبة الحق.

ويقول أن الإلهام يختلف عن الوسوسة، فقد تتقدم لمة العدو «الوسوسة» وقد يحدث العكس، وذلك نتيجة للرغبة في الدنيا، وقوة الشهوة والهوى. وإن

الحكمة من ذلك كي لا يسكن المرء إلى ما سوى الله، وليكون بين الخوف والرجاء. وإن خواطر الملك قد تتقطع لمدة بسبب قوة القلب أو بسبب المعصية.

والآثار المذمومة وهي كالدخان المظلم أو الغشاوة، تتراكم وتتصاعد عليه مرة بعد أخرى حتى يسود ويظلم ويحتجب عن الله.

٢ ـ القلب كمصباح: يكون ساطعاً بقدر جلائه ولطف وشفافية زجاجه ونوع هذا الزجاج ونوع المادة المضيئة فيه. ونور هذا المصباح هو نور الله، الخالص من العقل والحس ومنفصل عنهما. ونور الله هذا لا تدركه الأبصار وهو يدركها. إنه هبة يلقيها الله في قلوب الملهمين من عباده.

إن الإنسان الذي استضاء بالمعرفة قلبه، يكون نور عينيه مستمداً من نور قلبه، وبهذا يفترق الإنسان عن الحيوان. فالحيوان يبصر ولكنه لا يميز تمييز الإنسان ولكن الإنسان يبصر ويدرك معنى المبصرات بنور قلبه.

ويضيء خاطر اليقين في هذا القلب إذا اجتمعت ثلاثة عوامل هي الإيمان وهو بمثابة السلك الكهربائي والعلم بمثابة القاطعة والروح بمثابة التيار.

ويمكن تشبيه المصباح وزجاجته بمثابة العقل، والتيار الكهربائي الممد للنور بمثابة العلم وهو روح هذا المصباح يمده، أما الإيمان فهو السلك الدقيق المتوهج فيه وهو الذي يظهر به. وعلى قدر قوة هذا السلك المتوهج يقوى اليقين. وعلى قدر جودته يتوهج ويضيء.

٣ ـ القلب كمستودع ممتلىء بالعلم الإلهي، يستمد علمه من خزائن الغيب. وهذه القلوب كالأواني فما دامت ممتلئة بالماء لا يدخلها الهواء. وما دامت منشغلة بغير الله لا تدخلها المعرفة الحقة وخاصة منها معرفة الله. وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام: «لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماء» ومن هنا كان انشغال القلب بالله. حتى تنطبق عليه صفات قلب العبد المؤمن الذي يصبح خالياً من الأكوان ولا يوجد فيه متسع لغير الله. وهنا يقول ابن تيمية «. . إن القلب الذي لم يصرف

إلى العلم ونسي ربه فهو في غير موضعه وهو ضائع، فموضع القلب هو الحق، وما سوى الحق باطل. والقلب بنفسه لا يقبل إلا الحق. وإذا لم يوضع فيه، فإنه لا يقبل غير ما خلق له، وهو مع ذلك ليس بمتروك مخلّى... وإذا ما ترك القلب فارغاً عن كل ذكر في حالته التي فطر عليها، وخالياً من كل فكر، يرى الحق الذي لا ريب فيه، ويقبل العلم الذي لا جهل فيه... القلب للعلم كالإناء للماء والوعاء للغسل والوادي للسيل ﴿أنزل من السماء ماءً فسالت أودية بقدرها﴾ وجاء في الحديث «إن مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضاً، فكانت منها طائفة قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكانت فيها أجادب أمسكت الماء، فسقى الناس وزرعوا وأصاب منها طائفة إنما هي قيعان لا تمسك الماء ولا تنبت الكلأ...»

ويقول علي رضي الله عنه: (القلوب أوعية فخيرها أوعاها).

ويستند ابن عربي على الحديث النبوي الشريف «ما وسعني أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن» فيعد القلب محل العلم العرفاني لا النظري، ويستنتج منه حماية الحق للعبد من أن يكون قلبه محلاً لغيره. وبالتالي فإن الحق عز وجل قد اطلع العبد أنه صورة وعين كل شيء ـ طبقاً لآراء ابن عربي الخاصة عن وحدة الوجود ـ فوسع كل شيء قلبه، لأن كل شيء حق حسب رأيه، وينجم عن ذلك أن من علم كل الحق من حقيقته علم كل شيء. وليس من علم كل شيء علم الحق. ويفلسف السعة القلبية فيقول إن المؤمن جاز هذه السعة، لكونه على صورة العالم وعلى صورة الحق، ويؤيد رأيه بأقوال البسطامي والجنيد. حيث يقول الجنيد إن المحدث إذا قرنته بالقديم لم يبق له أثر، وكان الأثر للقديم. وقد رأى الأثر من القديم، ورأى المحدث عين الأثر بعد أن قرنه بالمحدث، أما قبل ذلك فلا يمكن تجاهل الأثر.

٤ ـ القلب يتصف بالتقلب في الأحوال: فهو ما سمي قلباً إلا لتقلبه في الأمور والأحوال والصور والصفات. ومنه قال عليه الصلاة والسلام «يا مقلب القلوب ثبت قلبنا على دينك». وهذه القلوب التي تقلبت أو انحرفت،

بلا شك أنها مريضة. وأدويتها لا تدرك ببضاعة العقل بل يجب فيها تقليد الأنبياء الذين هم أطباؤها. وكما أن حدود العبادات ومقاديرها المقدرة من قبل الله عز وجل والتي أوضحها الأنبياء، لا تدرك أوجه تأثيرها بالعقول وهي غير خاضعة لمناقشة هذه العقول فإن هذه العبادات هي أدوية هذه القلوب المنحرفة. والسر الدوائي لا يطلع عليه إلا بنور النبوة كما قال الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال».

وميز أبو طالب المكي بين أربعة أنواع من القلوب: قلب المؤمن وفيه سراج يزهر وقلب الكافر وهو أسود منكوس وقلب المنافق وهو أغلق مربوط وأخيراً القلب الذي فيه إيمان ونفاق وهو مصفح وقد يمده الماء أو القيح والذكر هو السبيل لجلائه.

إدراك القلب:

يتم إدراك القلب عن طريق الموارد التي ترد عليه. وهذه الموارد هي الخواطر التي هي من اختصاصه وإليها ترجع عظمته وأهميته. أما الفقه القلبي فهو الفهم، وهو العلم بأمور الدنيا والآخرة.

وترد على القلب هذه الخواطر، وهي جند من الغيب تمد هذا القلب وهي أنواع أهمها خاطر اليقين.

ويتميز خاطر اليقين بأنه يستمد من الإيمان ومن العلم والعقل. كما أسلفت. وهو يظهر من عين اليقين بشكل مفاجىء ويظهره الذكر. وهذا ما يؤدي إلى مقام الإحسان وتستقي خواطر اليقين من خزائن الله عز وجل، وتنهل من اللوح المحفوظ. إن محل العلم هو القلب، تلك اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح. وعلى صفحة مرآته. تنطبع صور الحقائق وتتضح. وما العالم إلا مثل هذا القلب، والمعلوم عبارة عن حقائق الأشياء والعلم هو عملية ظهور صورة الشيء في المرآة. ولا يحصل العلم الحق إلا بوجود هذا القلب العالم وبوجود المعلوم. لكن المعلوم بعينه لا يحصل في القلب بل مثال له.

فمعرفتي بزيد لا يعني أن زيداً نفسه حل في قبي بل مثاله وصورته المطابقة. ولا تتم عملية الإدراك في القلب إلا ضمن شروط تشبه شروط انعكاس الأشياء ي المرآة: فكما أن المرآة لا تعكس إذا لم تكن من معدن مصقول وعاكس، وبعيدة عن الخبث والصدأ والكدورة، وموجهة إلى الجهة المطلوبة للصورة، وأن لا حواجز بينها وبين الأشياء التي سوف تعكسها وأخيراً أن لا تكون الصورة خلفها، كذلك عملية الإدراك. وقد أورد الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين» قصة طريفة حول هذا الموضوع لا بأس من سردها: يقول في المجلد الثالث: «حكي أن أهل الصين وأهل الروم، تباهوا بين يدي بعض الملوك بحسن صناعة النقش والصور. فاستقر رأي الملك، على أن يسلم إليهم صفة، لينقش أهل الصين منها جانباً، وأهل الروم جانباً، ويرخي بينهما حجاب، يمنع اطلاع كل فريق على الآخر. ففعل ذلك. فجمع أهل الروم من الأصبغة الغريبة ما لا ينحصر، ودخل أهل الصين من غير صبغ، وأقبلوا يجلون جانبهم ويصقلونه، فلما فرع أهل الروم، ادعى أهل الصين أنهم قد فرغوا أيضاً. فعجب الملك من قولهم، وأنهم كيف فرغوا من النقش من غير صبغ. فقيل وكيف فرغتم من غير صبغ، فقالوا ما عليكم، ارفعوا الحجاب فرفعوا، وإذا بجانبهم يتلألأ منه عجائب الصنائع الرومية، مع زيادة إشراق وبريق، إذ كان قد صار كالمرآة المجلوة لكثرة التصقيل، فازداد حسن جانبهم بمزيد التصقيل». ومن هنا يظهر دور جلاء القلب وتزكيته وصفائه حتى تشرق فيه الأشياء المدركة أما الوصول إلى المعرفة بالله، فإنه لا يتم إلا بعد اختيار إلهي وإرادة. والإصطفاء من الله سبحانه لأنبيائه ورسله هو الأمر الأول. ومن ثم تكون المجاهدات والرياضات والخلوة التي يشتركون بها مع غيرهم من العارفين والأولياء. وتحصل المعرفة الذوقية التي تنكشف للقلب أو تلقى فيه بدون اختيار لغير الأنبياء إذ الأنبياء يدرون بالواسطة.

ويتبين مما تقدم أن القلب هو أداة للمعرفة الذوقية لا العقل، تلك المعرفة اللدنية، التي تكتسب بالمجاهدة والتصفية وقطع العلائق عن شواغل الغير. ويكون الإدراك فيها مباشراً وشخصياً كما نبينه. وشواهد هذه المعرفة، التجارب الشخصية، والأخبار المتواترة والنصوص الشرعية.

وهذه المعارف الذوقية، هي من العلوم الإلهامية، التي تنكشف للقلب انكشافاً أو تلقى فيه إلقاءً بدون جهد ولا اختيار، فلا يدري صاحبها كيف القيت إليه، ولا من ألقاها في قلبه، وهي من الإلهام. إلا أننا نبدأ بالوحي، حيث يدرك النبي الواسطة الملقية إليه وهي المَلَك.

الوحي

إن الذات الأزلية الأبدية المطلقة، الذات التي ليس كمثلها شيء، والتي لا تحد في زمان ولا مكان، والمحيطة بكل شيء، تتصل بالذات المخلوقة الفانية المحدودة، المتحدة في الزمان والمكان، فيحدث الوحي.

إنه الخطاب الإلهي الشامل، الموجه لكل موجود، من سماء وأرض وجبال وشجر، إضافة إلى الإنسان. الخطاب الإلهي الذي يحصل بواسطة أو بلا واسطة، وحتى دون التعبير أو الكلام.

إنه الإلهام الذي يهدي المولود إلى ثدي أمه. والنحل أن تتخذ من الجبال بيوتاً. والأرض إذا زلزلت زلزالها وأخرجت أثقالها. إنه الفطرة هنا وهو غير التنزل السابق. وما يخص بحثنا، الوحي الإلهي الخاص بأفراد من البشر.

وهذا التنزل الإلهي هو ما يلقى إلى الغير ليعلمه... أو ما يوحيه الله لأنبيائه، أو بمعنى الإشارة أو الرسالة... أو الكتابة.

صوّرته الآيات القرآنية، بأنه أسلوب كلام إلهي للبشر. يوحيه الله لرجال يرسلهم ليعلّموا الناس الحق والخير. وينذرهم كي لا يضلوا الصراط المستقيم.

إن استعمالات لفظة الوحي، قد تستخدم لغير هذا المعنى. فتتراوح بين الوسوسة والإدّعاء وهي ما توحيه الشياطين. وهذا خارج نطاق البحث أيضاً.

ولحظة الوحي تلك، اللحظة اللدنية لدى الأنبياء والرسل، صلوات الله

وسلامه عليهم أجمعين هي لحظة الإتصال بالله عز وجل. فينعدم فيها القريب والبعيد. والزمان والمكان. ويرتفع الحجاب. وتتجلى الحقيقة الكلية بلا أستار، حقيقة النفس وحقيقة الوجود، وحقيقة كل ما في هذا الكون. . . تتجلى الوحدة المتصلة، وقد سقط عنها حاجز الزمان وحاجز المكان.

إنها لحظة الشهود في مقام الشهود، يرجع فيها النبي بعد بلوغه ذلك المقام. وقد عاد عودة جديدة لينشىء عالماً جديداً. فهو يعمل بمدد وتأييد إلهي دائم، وليس بيقظة قوى أعماقه الذاتية. وعندها يهز الكون ويغير نظام العالم الإنساني. فتنبعث روح حضارية جديدة، وتتوجه قوى الحياة توجهاً جديداً وتتشكل من جديد. ويكون هذا التغير وهذا الإنبعاث، ناجماً عن هذه الظاهرة، وليس لعبقرية تبدو مرافقة. إن شخصية النبي المتناهية، تتصل من ثم باللانهاية. يتصل المحدود بالمطلق، والفاني بالباقي، فيقضي على ركامات الجاهلية أو معظمها، ويكشف عن توجه للحياة جديد. إن الوحي أول القواعد التي تستند عليها ظاهرة النبوة وحقيقتها ومعناها. وهو المصدر الصادق الحقيقي الأصيل، لكافة شؤون المعرفة الغيبية. وهو الحد الفاصل بين الفكر المعتمد على العقل والحس، والفكر المعتمد على القلب المتصل بالرب. فهو العلم الإلهي الملقى على قلب النبي عن طريق الملك ﴿نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين﴾.

ويختلف الوحي عن الإلهام. فهو الإنباء الصادق، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. والذي لا مجال فيه لوسوسات الشياطين التي تتنزل على كل أفاك أثيم.

ظاهرة الوحي النبوي:

ولنقرأ الآن بعض ما كتب عن هذه الظاهرة العجيبة العظيمة، عند رسول الله ﷺ. ففي طبقات ابن سعد أن الملك نزل على رسول الله ﷺ بغار حراء. يوم الإثنين لسبع عشرة خلت من شهر رمضان. ورسول الله يومئذ ابن أربعين سنة.

وكان أول ما بدىء به رسول الله من الوحي، الرؤيا الصادقة. فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت كفلق الصبح. فمكث على ذلك ما شاء الله. وحببت إليه الخلوة. فلم يكن شيء أحب إليه منها. وكان يخلو بحراء. يتحنث فيه الليالي ذوات العدد، قبل أن يرجع إلى أهله. ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها، حتى فجأه الحق وهو في غار حراء.

ونقتطف شيئاً مما أورده ابن هشام عن سيرته ﷺ إذ يقول: «... حتى إذا كانت الليلة التي أكرمه الله فيها برسالته ورحم العباد بها، جاءه جبريل عليه السلام بأمر الله تعالى. قال رسول الله ﷺ: فجاءني جبريل وأنا نائم بنمط «وعاء كالسفط» من ديباج فيه كتاب فقال اقرأ. قال قلت ما أقرأ؟ قال فغتني «الغت حبس النفس» حتى ظننت أنه الموت. ثم أرسلني فقال اقرأ. قال قلت ما أقرأ؟ قال فغتني به حتى ظننت أنه الموت، ثم أرسلني فقال اقرأ. قال قلت ماذا أقرأ؟ ما أقول ذلك إلا افتداء منه أن يعود لي بمثل ما صنع. فقال اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم. الذي علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم. ثم انتهى فانصرف عني. وهببت من نومي، فكأنما كتبت في قلبي كتاباً. قال فخرجت حتى إذا كنت في وسط الجبل، سمعت من السماء يقول يا محمد، أنت رسول الله وأنا جبريل»(١).

وجاء في تاريخ ابن الأثر: وقالت خديجة لرسول الله، فيما أكرمه الله به من نبوة، يا ابن عم، أتستطيع أن تخبرني بصاحبك هذا الذي يأتيك إذا جاءك؟ قال نعم. فجاءه جبريل وأعلمها. فقالت قم واجلس على فخذي الأيسر. فقام ﷺ فجلس عليها. فقالت هل تراه؟ قال نعم. قالت فتحول فاقعد على فخذي اليمنى، فجلس عليها. فقالت هل تراه؟ قال نعم. فتحسرت فألقت خمارها. ورسول الله ﷺ في حجرها. قالت هل تراه، قال لا. قالت يا ابن عم أثبت وابشر. فوالله إنه ملك وما هو بشيطان».

(١) نظر المستشرقون إلى نبوته ﷺ. نبوة ليس للسماع أو الصوت الإلهي فيها مكان. فـ«بروكلمان» مثلاً يقول إن سماعه كان ظناً منه. وقد أنكروا عليه أموراً كثيرة حول هذه النبوة. في حين يقرون بأنبياء بني إسرائيل. وهم مخطئون. فإذا ما أرادوا الدليل العقلي، فهل ينطبق طلبهم على ما اعترفوا به وأقروا لجميع الأنبياء؟ ولكنه التعصب والكراهية.

وروي عن رسول الله ﷺ: كان الوحي يأتيني على نحوين: يأتيني جبريل فيلقيه عليّ كما يلقي الرجل على الرجل، فذلك يتفلت مني. ويأتيني في شيء مثل صوت الجرس حتى يخالط قلبي، فذاك الذي لا ينفلت مني.

وسأله الحارث بن هشام، يا رسول الله، كيف يأتيك الوحي؟ فقال أحياناً يأتيني في مثل صلصلة الجرس، وهو أشده علي، فينفصم عني وقد وعيت ما قال. وأحياناً يتمثل لي الملك، فيكلمني فأعي ما يقول. قالت عائشة: لقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد. فيفصم عنه، وأن جبينه ليتفصد عرقاً.

وهكذا يتم كلام الله للبشر بواحدة من ثلاث:

١ - وحياً بإلقاء في النفس مباشرة، فتعرف أنه من الله. وقد جمعت لرسول الله ﷺ كافة ضروب الوحي، كالمبشرات والإنزال على العقل والأذن. وفي حالة العروج وفي حال عدم العروج. فيحصل النور لذلك القلب الشريف..

٢ - عن طريق إرسال رسول: وهو الملك الذي يلقي الوحي في الروع والقلب دون رؤيته. وقد قال الرسول ﷺ «إن روح القدس نفث في روعي انه لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها، فاتقوا الله وأجملوا الطلب».

وقد يتمثل هذا الملك برجل يخاطب الرسول، فيعي عنه ما يقول. أو أنه قد يظهر في الصورة التي خلق عليها فيوحي إليه، وقد وقع هذا لرسول الله مرتين.

٣ - الإتيان في مثل صلصلة الجرس، فيتفصد جبين رسول الله عرقاً في اليوم الشديد البرد. وتكاد راحلته تبرك به إلى الأرض من الشدة إذا كان راكباً عليها.

وجاءه الوحي مرة وفخذه على فخذ زيد بن ثابت فثقلت عليه حتى كادت ترضها. وقد يأتي أيسر من ذلك وأخف.

وقد يخطر ببال أحدنا أو نتساءل مستفسرين عن بعض الأمور الخاصة بالشكل الذي ابتدأ به الوحي، مثل رؤية النبي ﷺ لجبريل بعيني رأسه لأول مـرة، ولماذا لم يكن من وراء حجـاب؟ ولماذا قـذف الرعب في قلبـه بـدل السكينة؟ ولماذا خشي من مسّ الجن؟ وأخيراً لماذا انفصل عنه الـوحي مدة طويلة؟.

إن ظاهرة الوحي، ليس أمراً من أحوال النفس المجردة، بل تلق حقيقة خارجة عنها لا علاقة لها بالنفس. ومن هنا رأى جبريل بعيني رأسه للمرة الأول. إنها تلق خارجي ونفي لما قد يخطر ببال أحد بأنه خيال. ولذلك ضمه الملك ثلاثاً.

والوحي أتاه دون توقع سابق. ولم يتمم أو ينسجم مع ما كان يمكن للرسول ﷺ أن يتصوره أو يخطر بباله، فداخله الخوف والفزع، وقطع خلوته وأسرع عائداً إلى البيت يرجف فؤاده. وهذا غير طريق الكشف التـدريجي المستمر والتفكر السابق له.

إن الإلهام أو حديث النفس أو الإشراق الروحي، لا يستدعي الخوف والرعب وامتقاع اللون الذي حدث له عليه الصلاة والسلام. وذلك مغاير لحال المتأملين والمتفكرين.

وشاءت الحكمة الإلهية إظهار حالتين منفصلتين لرسـول الله ﷺ قبل وبعد البعثة، يبدو من خلالها أنه لم يبتكر العقيدة والتشريع من عنده، ولم يتصور أي أمر من أمور الدعوة قبل ذلك.

إن انقطاع الوحي عنه ﷺ لمدة من الزمن، ينطوي على معجزة إلهية تحمل أبلغ رد على دعاة الإشراق النفسي والتأمل الفكري. فها هو قد استبد به القلق، وتحول من ثم إلى خوف، من أن يكون ربه قد ودّعه أو قلاه بعد أن شرفه بالرسالة، لعمل قد صدر منه. إلى أن رأى الملك مرة أخرى، يقف بين السماء والأرض ويطمئنه بقوله: يا محمد، إنك رسول الله إلى الناس. فالتفكير في أن الوحي بعد هذا نوعـاً من الإلهام النفسي عبث، لاستحـالة

حصول هذا لأصحاب التأملات.

وقال بعض الأوروبيين، إن حركة الوحي التي كانت تحصل لرسول الله، هي مجرد علة جسمانية. وقال بعضهم إنه كان مصاباً بالصرع. ولكن الشواهد النقلية، تنفي كون الأنبياء أصحاب عاهات نفسية أو جسدية. وآيات القرآن الكريم تثبت أنه كان على خلق عظيم، وأنه لم يكن فظاً غليظ القلب، وأنه كان بالمؤمنين رؤوف رحيم. ويصفه أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه فيقول: «لم يكن الطويل الممغط، ولا القصير المتردد، وكان ربعة من القوم، ولم يكن بالجعد القطط ولا السبط، كان جعداً رجلاً، ولم يكن بالمطهم ولا المكلثم. وكان أبيض مشرباً، أدعج العينين أهدب الأشعار، جليل المشاش والكتد، دقيق المشربة، أجود شتن الكفين والقدمين. إذا مشى تقلع كأنما يمشي في صبب، وإذا التفت التفت معاً... أجود الناس كفاً وأجرأ الناس صدراً وأصدق الناس لهجة...»

إن من اتهموا الرسول عليه الصلاة والسلام بالصرع أو بشدة التخيل، غفلوا عن الوسط الذي كان يعيش فيه، وعن بيئة البادية وعيشها. إنه كان حتى بعثته بغاية المزاج المعتدل، وكذلك بعد البعثة عدا التغير عند نزول الوحي.

واختلط الأمر عند النقّاد لتشابه الأعراض بين مرض الأعصاب وأصحاب الدعوات والمكاشفات.

فالبنية الضعيفة تهيىء للأحوال الروحية، وتزيدها تلك الأحوال ضعفاً. ولكن رسول الله ﷺ لم يكن ضعيف البنية. وعندما لاحظ عليه أبو بكر الشيب قال له: لقد شيبتني هود وإخوانها.

ويرد (وول ديورانت) المؤرخ الأوروبي المعاصر، على بعض المزاعم مفنداً إياها ويقول «...ولكننا لا نسمع أنه عض في خلالها لسانه، أو حدث ارتخاء في عضلاته، كما يحدث عادة في نوبات الصرع. وليس في تاريخ محمد، ما يدل على انحطاط قوة العقل، التي يؤدي إليها الصرع عادة، بل

نراه على العكس يزداد ذهنه صفاء، ويزداد قدرة على التفكير وثقة بالنفس وقوة في الجسم والروح والزعامة، كلما تقدمت به السن، حتى بلغ الستين من العمر. وقصارى القول أنا لا نجد دليلاً قاطعاً على أن ما كان يحدث للنبي كان من قبيل الصرع. ومهما يكن ذلك الدليل، فإنه لا يقنع أي مسلم متمسك بدينه..».

الوحي والمعرفة

إن هذا الوجود الذي نشهده، له سنن كونية لا يحيد عنها. ولم تتمكن البشرية حتى وقتنا الحاضر إلا كشف النزر اليسير من هذه السنن. ولا يمكن لهذا الإنسان الإرتقاء صعداً في سلم المعرفة، إلا بقدر تحصيله من معين هذه السنن. وهذه المعرفة لا يمكن لها أن تتكشف له إلا بقدر معلوم، ولأمر محدود، هو بحاجة إليه، في مهمة النهوض بأعباء الخلافة في الأرض.

لقد اعتمد الإنسان الملاحظة والتجربة، طريقاً إلى ارتياد المعرفة، فكانت وسيلة جزئية أدت إلى طرف من الحقيقة، لأنها غير مطلقة، وغير نهائية النتائج، لكونها من عمل البشر في موكب الزمان. ومن هنا يبقى السر خافياً عنه، طالما استمرت وسائل المعرفة في هذا النطاق المحدود. وهنا تكمن أهمية الوحي ودور الرسالة النبوية، ومركز الرسل ذوي الطبيعة الخاصة التي تتلقى هذا الوحي، وتتحمل تلقيه، وتنهض بأعباء الأمانة الثقيلة.

إن الرسل مهيّؤون لاستقبال هذه الأمانة. وبذلك فإنهم على اتصال وثيق بهذا الناموس الكوني الذي يتصرف بهذا الوجود.

أدرك الرسل جميعاً حقيقة التوحيد. وعرفوا أنه ناموس واحد تلقوا إيقاعه بقلوبهم إنه إيقاع واحد ومن مصدر واحد، هداهم إلى الله الواحد الأحد، وذلك قبل أن تنمو المعرفة المعتمدة على الملاحظة والتجربة بزمن بعيد.

وهكذا استندت دعوتهم إلى عبادة الله الواحد. فجاء الإدراك وفق هذا

الإيقاع الصادق القوي فتلقته فطرتهم، ونطقت به ألسنتهم جميعاً، ابتداء من نوح وحتى محمد ﷺ خاتم النبيين والمرسلين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

وهذه الفطرة اللدنية الصادقة، كانت وما تزال، هي المقياس الثابت المطلق الوحيد لإدراك المعرفة. وستبقى كذلك بالمقارنة مع نظريات العلوم التي لا يصح أن تقاس بها صحة الرسالة، والتي هي دائماً محل بحث ومراجعة.

وهذه الأنفس الفريدة، والطبائع الموهوبة، المتصلة بناموس هذا الوجود، هي فقط وليس دونها إنسان آخر، تملك رسم طريق الإنسانية الصحيح. لماذا؟ لأنها تتلقى مباشرة من وحي الله العزيز الحكيم. وبذلك فإنها لا تخطىء ولا تضل، ولا تكتم شيئاً من علم الله ولا تكذب. لأنها معصومة.

وهذا النوع من الرجال ليس محجوباً بعوامل الزمان والمكان التي تحول بينه وبين ظهور الحقيقة. وأمامنا قصة البشرية التي اعتمدت عبر تاريخها الطويل، على الحس والعقل فقط. كما ألمحت، هل بلغت من الحقيقة ما بلغته تلك الأجهزة اللدنية المتصلة بالحقيقة السرمدية؟ إنها لم تبلغه قبل مضي الأعوام الطويلة والقرون. وبذلك اقتضت مشيئة الله الأحد، إرسال رسله بين الحين والحين تباعاً، حتى بلغت تلك البشرية مرحلة الرشد العقلي مع ظهور الرسالة المحمدية الأخيرة. وهذا الإنسان، المحدود بالزمان والمكان، لا يتمكن من رؤية الطريق، الذي سوف يسلكه في المستقبل، بل الله عز وجل هو الذي يدرك الطريق بأكمله. ومنه تبقى وسائل المعرفة المعطاة للإنسان محددة، كي تتكشف له القوانين بقدر، فينهض بأعباء الخلافة في الأرض.

ومن ثم مضت الرسالات تلو بعضها البعض، لتأخذ بيد البشرية، وترتقي بها في طريق النور. وفي كل مرة كانت تنحرف يمنة ويسرى، أو تنحرف عن جادة الصراط المستقيم، حتى جاءت الرسالة الأخيرة، فخاطبت

العقل البشري. ومن هنا تـابعت الإنسانيـة مسيرتهـا في ضوء هـذه الخطوة الأخيرة.

إن اختلاف الناس في أمور الدين والدنيا اقتضى إرسال الهداة المبشرين والمنذرين في موكب الرسل الكرام. وقد قال الله عز وجل ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه...﴾ ومنه تستكمل احتياجات الحياة تباعاً ولحسم الخلاف عند تصارع العقل والحس.

إن المعرفة والأخلاق ترتبط بـالنفس التي تثبت فيها العلوم والأحـوال والملكات. وهذه العلوم والملكـات تكون صـوراً لهذه النفس، تحـدد طريق السعادة أو الشقاء، وترتقي الأعمال الصالحة والمعارف الحقة بالإنسان نحـو الكمال طبقاً لقربها من الله. أو تتردى بهذا الإنسان نحو النقص وتتقهقر طبقاً لبعدها عن الله.

ويفيض الله سبحانه لكل نفس حسب استعدادها، وبما يلائم كمالها من صور هذه المعتقدات والمعارف المتصورة في النفس التي تنشد الكمال. وهذه الملكـات التي تحصل عن طـريق الاختيار والتي قـد تنبعث عن الصـلاة أو الفساد، وعن الخوف أو الرجاء، والرغبة أو الرهبة، تقتضي كون الإفاضـة متعلقة بالدين، الذي يملك الترغيب والترهيب، والإنذار والتبشير. ولكن هذا الدين يقتضي أن يكون له داع. وهذا الداعي هو النبي.

إن العقل لوحده، دون الوحي، ذلك العقل الذي تتوارد عليه مقدمات الأحكام من إحساساته الباطنة، يقتضي احتمال كون بعض هذه الأحكام تتبع الشهوة أو الغضب بدلاً من كونها إحساسات من الفطرة. وبذا فإن الإنسان يبقى في طباعه الشرسة وتصرفاته الهمجية إلى أن يؤيده الله سبحانه بالرسل والأنبياء عن طريق الوحي.

وقد يقال إن المعرفة من صنـع البشر. وما تلك الأديـان إلا أنظمـة اجتماعية تطورت وترقت بتطور حضارة هذا الإنسان وارتقائها. وهذا القول

شبيه بما ادّعاه مشركو العرب قديماً، عندما عارضوا الرسالة الإلهية الأخيرة.

وربما يعترض آخرون، ويدّعون أن خالق هذا الكون الهائل، لا يهتم بهذا المخلوق الصغير ولا يعتني بأمره. فهو ذرة أو هباء يدور في هذا الفضاء. وما قيمة هذا المخلوق الضئيل، حتى يبعث الله له الكتب والرسالات؟

أو قد يقول آخرون، إن أوهام الناس وخداعهم، هو الذي صنع لهم هذه الأديان... وهذه الأقوال وأمثال غيرها كثير، قالها العديد من فلاسفة الشرق والغرب، في القديم والحديث ممن استعرضنا فيما سبق.

إنهم جميعاً يجهلون قدر الله سبحانه. لأن من يعلم سر الإنسان وجهره، وأفكاره وتصوراته، وأقواله وأعماله، وأوضاعه وأنظمته، لا يدع هذا الكائن يقوم لوحده كما يدّعون. والله سبحانه يعلم، أن العقل الذي منحه إياه، يمكن أن تهب عليه رياح الشهوة والطمع والرغبة والنزوة. وهو فضلاً عن ذلك موكل بطاقات هذه الأرض. وليس موكلاً بتصور الوجود تصوراً مطلقاً. ومن ثم فإن الله سبحانه، لا يكله لهذا العقل لوحده، أو إلى معرفة الفطرة لوحدها فقط، لأن فطرته قد تفسد لما يقع عليها من ضغوط أو تتعرض له من إغواء واستهواء ووسوسات. ومن هنا فإنه وكله إلى وحيه. وأمره باتباع رسله، فتعود فطرته إلى الإستقامة والصفاء. وما كان خلق الله سبحانه هذا الإنسان كي يتركه سدى، ثم يحاسبه يوم القيامة ولم يبعث له رسول.

وقد يقال إن المجتمع بإمكانه ملء ساحة المعرفة الإنسانية، دون العقل والقلب. وبذلك فإنه يزود أفراده بهذه المعرفة، ويغنيهم من فضله، ويوفر لهم طرق السعادة، ويرتقي بهم في مدارج المعارف. لأنه دائماً في تطور واقتراب من الكمال. والحقيقة فإن هذا المجتمع في أحسن الأحوال، يميل لتحقيق سعادة أفراده الدنيوية، كما هو الحال اليوم في كثير من دول الغرب المتقدمة. ولكن هذا التوجه، لا يتمكن من الوصول إلى الكمال، ويبقى هدف السعادة الحقيقية بعيد المنال. فهذا الإنسان يستحيل عليه التخلي عن نوازعه دون

مخاطبة الكينونة القلبية. وهذه القوانين البشرية، لم تحل في الماضي القريب العهد مشكلاتها الملحّة، والشعب الأميركي يعطينا الدليل. فرغم القوانين الصارمة والمنع الشديد، كانت تفشل الدولة في تطبيق قوانين المخدرات والمسكرات، رغم الحزم والشدة التي نصت عليها هذه القوانين. لكن الشريعة الإلهية، والتي نزلت من عند الله على قلب نبيه الأمين أفلحت دون حاجة إلى الشدة وعن قناعة ورضى وتسليم، وملايين المسلمين أقلعوا ولا يزالون عن تعاطي الخمر من أول لحظة أنزل فيها التحريم.

إن الكمال الذي تنشده المجتمعات اليوم هو الكمال المادي للإنسان. وليس هذا هو الكمال الحقيقي.. فما فائدة الكمال الذي مبتغاه الجسد فقط. وما فائدة السعادة التي وضعت نصب عينيها هذه المدة القصيرة المحدودة من حياة الإنسان كفرد والإنسانية ككل.

إن تقوية جانب الجسد فقط، فيه ضلال عن الصراط المستقيم. وتقوية المعارف التي تخدم هذا الجسد فقط، فيها خدمة جليلة ورفاهية لهذا الإنسان، لكنها جميعاً لا تفي بالغرض الذي أراده الله، إنها لا تنمي اللطيفة الربانية المدركة في قلب هذا الإنسان، فتوجد فيه بواعث الخير والعطف والرحمة والمحبة، وتقضي على نوازع الشر والشره والدمار والفساد كما يحدث اليوم في الأرض.

وليس من حل لهذا الصراع، ولا اندحار لسطوة الشيطان التي تجلت بزهو الباطل اليوم، إلا بالرجوع لمنبع الحق الصادق، وحي النبوة، الذي فيه السعادة والكمال والسلام.

وأخيراً قد يقال، لم لا تقبل المجتمعات الإنسانية في الحاضر رسالة الإسلام، ولم لم تتبع في الماضي رسالات الأنبياء؟

إن البشرية كانت دائماً تتلقى الرسالات السماوية بأحسن قبول، عندما تصغي إلى نداء الفطرة، ولكن الشيطان وجنده وقبيله، يحاولون دائماً إغواء هذا الإنسان. لقد لاقت دعوات الأنبياء قبولاً لدى الأمم والشعوب عبر

مسيرة التاريخ. ولم تنطفىء جذوة الإيمان بالرسالة الأخيرة حتى اليوم من الأرض. بل تزف لنا الأنباء يوماً بعد يوم، الأرتال تلو الأرتال، ممن صغوا إلى نداء الفطرة ودخلوا في دين الله أفواجاً في مختلف أصقاع الأرض.

وليس من المحال أن تهتدي البشرية الضالة، التي تقف اليوم على حافة الهاوية والتي أفلست في عالم القيم، والتي تعيش مخاوف العصر النووي الرهيب، ليس من المحال، بل إنه ليس من المستبعد أن تهتدي إلى الطريق السوي المتمثل في رسالات الأنبياء ورسالة السلام. إن الأفعال التي يقوم بها الإنسان، لها ارتباط بالنفس والأخلاق، وهي تنبع عنها، فتبدو وكأنها آثار للنفوس وصفاتها، أو كأن لها آثار في هذه النفوس. ومن هنا تبدو آثار دعوة الأنبياء في النفوس.

وما ترجع الخصائص الحميدة، التي لا تزال باقية منها حتى اليوم آثار لدى جميع الشعوب، إلا إلى ذلك المنبع النوراني الأصيل، الذي تمثلت به رسالات الأنبياء. فالسعادة الحقيقية ترجع بلا شك إلى منهج النبوة. والكمال الإنساني، الذي تجلبه تلك النبوة، ليس غريباً عن فطرة الإنسان لأن هذه الفطرة هي التي تهتدي إلى ذلك المنهج عند السلامة والاستقامة. وتلك العقول الخالية إلا من الأوهام، لا تتمكن من كفاية الإنسانية مؤنة النبوة، ولو صفت واهتدت بهديها الخاص.

إن النبي ليس نابغة أو عبقري كما يدّعون، والوحي لا يرجع إلى عوامل النفس والأعصاب وانحراف المزاج. وشدة التفكير وطول العزلة لا يؤدي إلى الوحي دون إرادة الله. وما هذه الدعوات وأمثالها، التي نأت عن جانب الحق، إلا محاولات لإبعاد الجانب الإلهي الغيبي عن شخصية النبي، ورده إلى الطبيعة المادية، التي هي أبعد من السماء إلى الأرض عن استجلاء وإخراج أمثال هذه الدعوات.

هل كانت دعوة النبي، منبثقة عن قواه الفكرية المتقدة، التي خلطوا بينها وبين الوحي؟ هل كان الدين عبارة عن القوانين التي نظمت هذه الدعوة

الفكرية؟ وهل كان الملك أو جبريل هو الروح الملهمة التي فاضت منها هذه الأفكار، وهل كانت الملائكة، هي هذه القوى النفسانية الخيرة، والشياطين تلك القوى النفسانية الشريرة كما يزعمون؟

إن هذا الغرض الفاسد، وتلك الافتراءات الخبيثة، ليست من النبوة في شيء. إنها من عمل الشيطان، واختراع العقول التي نأت جانباً عن منهج الحق. فأتت دعواتها مثار الجدل وموضع الخلاف والإختلاف بين أولئك الآحاد من الرموز.

إن في الإنسان شعوراً نفسياً باطناً، ربما يظهر عند بعض الأفراد، فيفتح لهم باباً إلى عالم الغيب، فيقطفون من ثمار المعارف والحكم، وتتجلى لهم بعض العجائب من وراء طور العقل، هذا ما اعترف به علماء النفس منذ القديم وحتى اليوم. ولكن باب الوحي النبوي غير هذا الباب. وقد أوضحت كتب الله المنزلة، حقائق عن طبيعة الملك والوحي والكتاب بعيدة عما يقوله الظالمون، لأن مادتها خارجة عن نطاق الطبيعة والحس والمادة لكونها من عند الله.

إن الشعور الباطن الذي نادى به أمثال هؤلاء، هو من غير شك موجود عند الأنبياء بشكله السليم ووقعه القويم. فهو يحتوي نوعاً من الإدراك الباطني المغيب عن الحس، وذلك أمر لا ريب فيه. وللعقل أن يصدق هذه الأمور، التي تبدو في حكم خوارق العادات، نسبة إلى ظاهر الحواس. ويبقى الذي يتصرف ذلك التصرف الخارق هو الله القادر، على أيدي أنبيائه الذين يتلقون ذلك الأمر. ولا يقعون في مزالق الخطأ أو الإنحراف لأن ناموسهم التكويني هو الإتصال الكوني.

إن الشعور الباطني، غير الشعور الفطري. إنه غير مادي إلا أنه يرتبط بالمادة، وله إيقاع في النفس، وبالتالي فإنه يقبل الشدة والضعف، والانقطاع والاستمرار، كما يلاحظ عند الكثير من مرضى الأعصاب.

وأخيراً فهذا الشعور الباطني، ولكونه متعلقاً بالجسد، هو غير الشعور

النبوي، الذي ليس من قبيل الشعور الفكري. فمن أنواع الشعور مثلاً: إحساس الإنسان بالذات، ذلك الإحساس الذي لا يقبل التغيير أو الخطأ أو البطلان والفساد.

ولا يسعني في نهاية هذا الفصل إلا اقتطاف بعض ما جاء في كتاب «الرسالة المحمدية» تأليف المسلم الهندي والعلامة الأستاذ سليمان الندوي. إذ يقول:

«... إن الصفوة المختارة من أهل الطبقة العليا من البشر - يقصد الأنبياء -، هم الذين يحكمون القلوب، وتنقاد لسيادتهم النفوس. وأين هؤلاء من الملوك الذين يحكمون الجسوم ويملكون الأبدان ويستولون على البلاد؟ أولئك تجري أوامرهم، وتنفذ أحكامهم حيث تخفق القلوب. وإذا كانوا لا يملكون الأسلحة، التي يملكها الملوك وأمراء الأجناد، فإنهم يطهّرون الأنفس من آثامها، ويستأصلون الجرائم قبل وقوعها، حين يجتثون من القلوب جذور الشر. وإذا لم يكن لهم ما للشعراء من أناشيد يتغنى بها الناس، فإن الأمم لا تزال تستحلي كلامهم العذب، وتستعذب حديثهم الحلو. لا ريب أنه لم يكن الرسل رؤساء المجالس التشريعية بالمعنى الحديث، لكن سننهم وتشريعاتهم لا تزل - على تطاول الأيام ومضي القرون - نافذة بين الطوائف، يقدسها علية الناس وسفلتهم. وأحكامهم منقوشة على صفحات القلوب، تذعن لها السوقة والملوك، ويستسلم لها الفقراء ويخضع لها الأغنياء...»

ويقول أيضاً متمماً محاضرته: «... والملك حمورابي من ملوك بابل، كان أول من سن القوانين ولكن أين أوامره وأحكامه؟ لقد نسجت عليها العنكبوت منذ زمان طويل، ولم تدع يد البلى من قوانينه وأحكامه شيئاً. أما تعاليم نبي الله إبراهيم عليه السلام فما برحت غضة طرية. وأين فرعون ودعواه (أنا ربكم الأعلى)؟ لقد أصبحت أضحوكة. أما نبي الله موسى عليه السلام، فإنه يسود نوازع القلوب، ويملك أهواء النفوس ويدين له كثير من الناس وتسلم لآياته ونبؤاته طوائف غير قليلة.

ويقول أيضاً: «... وأين أبو جهل وكبريائه، وأين كسرى الفرس

ودولته وجبروته وأين قيصر الروم وحكومته وطغيانه؟ كـل أولئك قـد طوى الـدهر صحـائفهم وطمست الأقـدار دولهم وتهـدم مجـدهم، وذهبـوا أدراج الرياح. أما محمد رسول الله ﷺ، فإن حكمه ما زال ولن يزال باقياً على الدهر، وأوامره نافذة وسنته متبعة في كل زمان ومكان..... لم تكن طائفة من الناس أصلحت من فساد الأخلاق، وقومت من عوجها، وهذبت النفوس وهدتها من ضلال البشر، مثل الذي قام بـه الأنبياء عليهم السـلام. فهم الـذين أصلحوا الحيـاة الإجتـماعيـة وعلمـوا النـاس الإقتصـاد في المعيشـة، والإعتدال في كل شيء. وهم الذين أقاموا العدل في الدنيا، وحكموا بالقسط بين الناس. وزكوا القلوب. وأخذوا بيد الإنسانية إلى الحق والخير وأنقذوها من حمأة الرذائل. وإن الله سبحانه قد بعثهم، ليخرجوا الناس من الظلمات ـ ظلمات العقائد وظلمات الأخلاق، وظلمات الأعمال ـ إلى النور: نور الإيمان ونور الخلق الكريم ونور العمل الصالح. وتركوا بعدهم سنة للناس يتبعها السوقة ويعمل بها الملوك. وينتفع بها صغار الناس وكبارهم، ويتمتع بخيراتها الأغنياء والبؤساء على السواء. وإن مثل الأسوة بهم، كمثل عين ثرة فياضة تروي البلاد وتسقي العباد، يشرب منها كل عطشان بقدر حاجته، ويرتوي بمائها العذب الزلال كل ظمآن فينقع غلته ﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه، نرفع درجات من نشاء، إن ربـك حكيم عليم. ووهبنا لـه اسحق ويعقوب كلاّ هدينا من قبـل. ومن ذريته داوود وسليـمان ويوسف ومـوسى وهارون، وكذلك نجزي المحسنين. وزكريا ويحيى وعيسى والياس كـل من الصالحين. وإسماعيل واليسع ويونس ولوطاً. وكلاّ فضلنا على العالمين. ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم واجتبيناهم إلى صراط مستقيم. ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده. ولو أشركوا لحبط عنهم ما كـانوا يعملون. أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة. فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بهم قوماً ليسوا بها بكافرين. أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾ صدق الله العظيم.

ويقول الندوي أيضاً عن الأنبياء.. «...فهم الشفاء لمرضى القلوب

وبهم البرء لسقام النفوس وهم هداة الغاوين، الآخذون على أيدي الطغاة، والمرشدين لأهل البغي، والناهون عن المنكرات وهم الطائفة المقدسة التي عم هديها وجاد غيثها جميع أنحاء المعمورة. فاستضاء الناس كلهم بنور هؤلاء الرسل في مختلف الأزمنة وشتى العصور. وإن الذي نراه في الأمم من الخير والصلاح وكرم الخلق وحسن العمل، وطهارة السيرة وعلو النفس وزكاء الروح ونزاهة القلب، إنما هو قطرة من بحر تعاليم الأنبياء عليهم السلام. ولمحة من جمال شرائعهم، وأثارة من بركات سيرتهم. وإن الإنسانية القلقة المتألمة لا تزال تفتقد آثارهم، وتحرص على اتباع سننهم، ليذهب بذلك روعها، ويطمئن قلبها، فتقر الحياة الإجتماعية، وتجد بعض راحتها. ولو أن الناس اتبعوا سنن الأنبياء، واستقاموا على الطريق الذي دلوهم عليه لساد الوئام بين الأمم، وعم السلام في العالمين....

...وبتعاليم الأنبياء توثقت العلاقة بين الخلق وخالقهم، وحسنت الرابطة، بين العبد ومولاه، فتذكر الإنسان عهده الأزليّ، الذي أخذه على نفسه لربه. ولولا الأنبياء وتعاليمهم، وتجليتهم أسرار النفوس، وكشفهم عن غرائز الفطرة الإنسانية، وما يسمو به المرء أو يشقى، لم تبلغ الإنسانية ما بلغته. ولذلك كانت الإنسانية، مثقلة بمنن الرسل سلام الله عليهم. فإن لهم علينا من الأيادي البيضاء، ما لا كفاء له. ومن عرف هذا، عرف معه، ما يجب لأنبياء الله جميعاً من الشكر العظيم، على كل فرد من أفراد البشر مهما كانت الطائفة التي تنتسب إليها. وهذا الشكر هو الذي نعبر عنه نحن المسلمين بالصلاة عليهم والتسليم ﴿لا نفرق بين أحد من رسله﴾ ونجهر بذلك ونعلنه، كلما سمي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام..»

خصائص الوحي النبوي:

١ ـ الصدق:

إن الوحي، كلام الله للبشر عن طريق أنبيائه. ومن هنا أهمية هذا المصدر المعرفي العظيم، وهذا ما يقتضي الأمانة في النقل والتلقي، الأمانة في

التبليغ والبث. فالأمر كبير والأمانة عظيمة. ومن أجدر من الأنبياء القيام بهذه المهمة! وبذلك اتصف الأنبياء بالعصمة.

هذه العصمة تتصف بأنها ذلك الشعور غير المغلوب والذي يختلف عن غيره من أنواع الشعور. فلا يتسرب إليه الضعف. إنها ذلك العلم المختلف عن سائر العلوم. وهي التي تصون صاحبها، وعناية الله تعصمه.

إنها وجود رادع خفي في الإنسان يصونه، فتكون عصمة عن الخطأ في التلقي، وعصمة عن الخطأ في التبليغ، كما أنها عصمة عن الوقوع في المعصية.

وأما الأخطاء الحسية والإعتبارات الأخرى فهي خارج نطاق هذا المجال.

إنها عصمة عن الخطأ في تلقي الوحي. ورد الدليل عليه في الكتاب الكريم بقوله عز وجل ﴿...وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه. وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم. فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه﴾.

وفي قوله تعالى:

﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عدداً﴾.

وقد اختصهم الله، ولذا فهو يرقب ما بين أيديهم وما خلفهم، ويحيط بما لديهم لحفظ الوحي من التغير أو الزوال. فالوحي محفوظ بحفظه، ومصان برعايته.

وهذا النبي الكريم، وموكب الأنبياء جميعاً، عصمهم الله من المعصية، فأفعالهم تدل على تجردهم عنها. فعصمة التلقي والتبليغ، لا تتم إلا بعصمة عن المعصية، وقد قال تعالى **﴿أولئك الذين هدى الله. فبهداهم اقتده..﴾**

وقال أيضاً:

﴿أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين من ذرية آدم، وممن حملنا مع نوح ومن ذرية إبراهيم وممن هدينا..﴾

وقوله تعالى أيضاً:

﴿وما أرسلنا من رسول، إلا ليطاع بإذن الله﴾.

فالله عز وجل أراد تبليغ الرسالة، ولا يمكن للرسول، أن يقع عنده الخطأ في تبليغ هذه الأمانة، لأن الله اصطفاه لحملها، ولا عذر من ثم للناس، بعد إرسال أولئك الرسل المعصومين.

إن الوحي النبوي الشريف الذي احتفظ به كاملاً، هو القرآن الكريم الذي أنزل على محمد ﷺ هذا أمر لا شك فيه. وبالمقابل دخل التحريف والتشويه الوحي الصادق الذي أتى به الأنبياء، ومن هنا فلا مناص من اكتساب الحقيقة إلا من ذلك الوحي الأخير.

ولنعد إلى الوراء. ولننظر في أسفار التوراة مثلاً. فيعتورنا الشك في كثير مما يقال. وتبدو سيرة اليهود فيها ناقصة. وقد اعتُرف بأن هذه الأسفار دونت بعد عهد موسى عليه السلام بقرون. ولو نظرنا في صفحاتها لوجدنا لبعض أو معظم الحوادث روايتان مختلفتان كما حقق بهذا الأمر بعض العلماء.

أما أحوال عيسى عليه السلام، فهي مكتوبة في الأناجيل، وهذه الأناجيل كثيرة أبرزها أربع وبعضها لا يعترفوا به. كما أن من جمعوا هذه الأناجيل لم يلتقوا بالسيد المسيح، كما يجهل التاريخ الكثير عنهم. أما اللغة الأصلية التي كتبت بها، وفي أي زمان كتبت، فهنا يظهر الإختلاف الكبير.

وفي أحوال الملل والنحل البعيدة الأخرى. نجد مثلاً أن زرادشت قد اختلف في شخصيته وزمانه، وأن بوذا تكاد تكون المعلومات عن حياته مقتضبة جداً وكذلك كونفوشيوس وبقية أديان وملل الصين إن لم تكن أقل دقة وصدقاً.

ومن هنا كيف يمكن الاطمئنان إلى الحقيقة وصدقها أمام هذا الحشد المتراكم من الحقائق والأساطير؟ فلا مناص أمامنا، إلا التلقي من الرسالة النبوية الأخيرة، فهي التي لم يأتها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. وهي التي تتصف بالصدق، وتحمل الأمانة التاريخية الكاملة، باعتراف أهل الأرض أجمعين.

٢ ـ الإحاطة:

إن العلم مجموعة من النظريات الجزئية ينظر من خلالها إلى الحقيقة. وهو ليس نظرة واحدة محيطة، إذ نظرياتها لوحدها غير قادرة على الإحاطة بحقيقة الوجود. لكن القلب الذي تتنزل عليه كلمات رب العالمين، له اتصال وعمل مغاير، لأن للوحي إتصال بأصل هذا الوجود. وهذا ما تنبئنا به لحظة العروج عند الرسول ﷺ، وما أخبر عنه بقية الرسل، وما أطلعهم عليه الله.

إنه إحاطة بأحداث الماضي، وتكشف عن المستقبل، بأمر ومشيئة وقدر الله سبحانه.

﴿وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين، ولتعلنّ علواً كبيراً. فإذا جاء وعد أولٰهما، بعثنا عليكم عباداً لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار، وكان وعداً مفعولاً. ثم رددنا لكم الكرة عليهم، وأمددناكم بأموال وبنين، وجعلناكم أكثر نفيراً﴾.

﴿غلبت الروم في أدنى الأرض. وهم من بعد غلبهم سيغلبون﴾

﴿إذ قال يوسف لأبيه، يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكباً، والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين﴾.

﴿ودخل معه السجن فتيان قال أحدهما إني أراني أعصر خمراً. وقال الآخر إني أراني أحمل فوق رأسي خبزاً تأكل الطير منه. نبئنا بتأويله. إنا نراك من المحسنين﴾.

﴿وعلّم آدم الأسماء كلها. ثم عرضهم على الملائكة. فقال أنبئوني

بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين﴾.

﴿ما كذب الفؤاد ما رأى﴾

فهذه الخاصية، تحمل طابع الصفة الإلهية الأصيل إلى هذا الإنسان المحدود في الزمان والمكان، سواءً كان فرداً أم جيلاً أم جنساً.

إن تفكير الإنسان جزئي. ولا يصلح إلا لزمان واحد دون غيره. ولمكان معين فقط. ولحال واحد أيضاً. إضافة إلى كونه لا يتناول الموضوع من جميع جوانبه وملابساته. ولا يمكن للفكر البشري أن يتمثل فيه الإطلاق مهما كان. عكس التصور الإلهي، الذي لا يصيبه النقص أو الضعف أو القصور.

لقد ردت الرسالات السماوية الوجود كله، إلى إرادة الذات الإلهية الأبدية الأزلية المطلقة المبدعة.

وهذه الخاصة يمكن لها أن تفسر الكون والحركة والحياة.

أما العقل البشري، فإنه عاجز عن استيعاب المسافة، بين الوجود والعدم، بين المادة والخلية الحية، دون إحالتها إلى الإرادة المبدعة.

هذه الخاصة، يمنح تصورها القلب والعقل راحة وطمأنينة، كما يعطيه اتصالاً بحقيقة المؤثرات الفاعلة في هذا الوجود كما هو الحال في عالم الحقيقة والواقع. ويخلص الفكر البشري من التخبط ذات اليمين وذات الشمال، فلا يركن إلى الطبيعة لوحدها أو العقل لوحده، ولا يؤمن بالأساطير والوثنيات.

أما عندما يقع الخطأ باستعارة بعض التصورات الفلسفية الإغريقية أو غيرها، فيحدث الإنحراف.

٣ - التوحيد:

كل الرسالات السماوية دعت إلى وحدانية الله سبحانه، تلك الحقيقة الأساسية في رسالات الأنبياء جميعاً. إنها نقطة الدائرة التي تركزت حولها كل مجالات الحياة وخاصة منها مجال المعرفة. وهذه الحقيقة، هي التي تنشيء

انضباط العقل والقلب. وهي التي تتعامل مع الأشياء في حدود مضبوطة، وتنشىء الاستقامة والتلقي من المصدر الواحد.

إن التوحيد خاصية كل رسول جاء من عند الله، وجوهر بناء كل معرفة أتى بها. ولو نظرنا في القرآن الكريم لوجدنا المساحة الشاسعة التي تشغلها هذه الخاصية على لسان الرسل في هذا الكتاب العزيز، وفي صلب عقيدة الإسلام التي جاء بها ذلك الموكب الكريم. فليس هنالك إلا ألوهية أو عبودية. وليس هنالك إلا وجودان: وجود خالق ووجود مخلوق.

﴿ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه، فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره﴾ ويختلف الأمر بين هذا التوحيد الإلهي وما جاءت به التصورات الفلسفية.

فالهندوكية كما ذكرت، اعترفت بواحد هو وحده الموجود «براهما» من صفاته التفرد بالكمال والخير والدوام والأزلية... أما ما سواه فهو عدم. فالأكوان كلها عدم والوجود والذي هو الخير والكمال، يحل في العدم الذي هو الشر والنقصان. إن على الهندوكي أن يحاول تخليص الوجود والخير والكمال والبقاء الذي في كيانه، من العدم والشر والفناء حتى يصبح «براهما». ومن هنا كان حرصه الشديد، على إفناء الجسد بغية الوصول إلى «النرفانا»، التي تمثل الخلاص والعودة إلى «براهما». (براهما) الذي حلّ في هذا العالم ولم يخلقه.

ولو نظرنا في هذا التوحيد أيضاً، لوجدنا أن شائبة التثليث قد حلت فيه. حيث عدّوا «براهما» صورة من ثلاث صور للإله الواحد. «براهما» في صورة الخالق، «فشنو» في صورة الحافظ، «سيفا» في صورة الهادم. أما دورات الحياة فإنها تتكرر وفقاً لقانون «كارما».

وفي الديانة المصرية القديمة، تبدو شائبة الوثنية، تخالط آثار التوحيد الذي هو أصل من أديان السماء.

أما اليهود، فقد شوهوا ديانة التوحيد. وحرفوا الكلم عن مواضعه.

فجاء الإله خاصاً ببني إسرائيل. وقالوا نحن أبناء الله وأحبّاؤه، وعزير ابن الله.

وجاء عيسى بالتوحيد. وانتهت عقائد النصارى إلى التثليث، فأصبح التوحيد دعوى بلا حقيقة.

٤ ـ اليقينية والعلمية والثبات:

وتمتاز المعرفة النبوية، بكونها حقيقية وعلمية وموضوعيـة، امتاز وحي كل نبي بجانب منها. ثم تناقلها الناس ونسبوها لأنفسهم.

فآدم أبو البشر وأول نبي، علمه الله عز وجل الأسماء كلهـا. علمه اللغة أو جميع اللغات. ومنه تعلم البشر فيما بعد. أو أنه علمه بعضها دون بعض ثم أولاده من بعده. إن كل نبي أرسله الله بلسان قومه ليبين لهم ما يتقون. ثم يحتمل أن تكون أمته قد اقتدت به فيما بعد. وعلمه الله سبحانه الأسماء كلها، وإضافة إليها خواص الأشياء، ما ينفع منها وما يضر. وألهمه النافع. فقسم وعى وآخر نسي.

وكان المسيح عليه السلام، فيما روي، لا يمر على حجر أو شجر إلا كلمه. وهذا لا يعني سوى المعرفة، معرفـة طبيعة الأشيـاء بوحي من الله. فطبيعة الأشياء لا تعرف بـالعقل ولا بـالفطنـة. وكثير من الأنبيـاء اختصوا بجوانب معينة. وهذا داوود عليه السلام علمه الله صنعة لبوس وفصـل الخطاب، وسليمان علمه منطق الطير وشؤون الحكم... لكن محمد ﷺ آتاه الله جوامع الكلم. وهذه المعرفة، لم تكن من حيث الأصل منسوبة لأبقراط أو جالينوس أو غيرهما.. بل هي تنسب للأنبياء وحياً من الله. وإلا فـما بال الأقوام التي كانت تعيش قبلهما؟

إن الأنبيـاء هم الأصل وهؤلاء وأمثـالهم زادوا وحسّنوا وطـوروا تلك المعرفة فيما بعد. وقـد ذكر (وول ديـورانت) في كتابـه قصة الفلسفـة، أن أفلاطون ذهب إلى فلسطين وأنه انعجن هناك في طينة الأنبياء حيث أخذ

الكثير من وجوه المعرفة.

إن الفلاسفة لم يلهموا معرفة طبائع وخواص الأشياء دون وحي سابق ألهمه الله الأنبياء. ودون معرفة سابقة أوحى بها الله عز وجل إلى رسله.

أما الأنبياء فإنهم ألهموا طرائق المعرفة. وألهموا حقائق هذه المعرفة. ولنأخذ بعض الأمثلة:

إن التعدد في العقائد، والتباين في فوائدها وخواصها وصفاتها، والتباعد المكاني بين مصادر استخراجها في هذا العالم الشاسع، والصعوبة المترتبة على كيفية استخراجها، والمخاطر والمشاق التي كانت تنجم عن ذلك، والتجارب الطويلة والتعرض خلالها للمهالك الناجمة عن سميّها ودقة مقادير استعمالها، والتي تحتاج إلى قرون كي تتأمن السلامة في تناولها وغيرها وغيرها كثير... هذا كله أدركه الأنبياء بطبائعهم الموهوبة، واتفقوا حولها جميعاً على مر الزمان، خلاف الناس الذين يختلفون حتى على أدنى أمر في هذا المجال. على الرغم من أن الأنبياء لم يكونوا مجرد أطباء. بل أرسلوا برسالات لتهذيب النفوس وبناء المجتمعات السليمة وكيف يمكن لفيلسوف مثل أفلاطون أو أرسطو أو غيرهم، الإحاطة بهذه المعرفة جميعها؟

وقد نسجت الأساطير حول فلاسفة اليونان وغيرهم. وقالوا عن أفلاطون مثلاً أنه دخل في إحدى الجبال التي لا ترى الشمس ولا يوجد فيها نبات حيناًمن الدهر، وهو يقوم بتجاربه على النباتات. وأن ألفان من الرجال كانوا عنده، أرسلهم إلى بقاع الأرض ليتقصوا وليجلبوا له العقاقير. وقالوا عن أرسطو أنه أرسل رجالاً مع ذي القرنين لتقصي المعرفة واستطلاع الأقاليم. وإن فيتاغورث ارتقى في الهواء، ونظر إلى جميع عوالم النفس والعقل والطبيعة، وإلى ما فيها من الصور وما إليها.. الخ وغيرها من أنواع الخرافات.

إن المقررات العلمية القرآنية، «هي مقررات يقينية حقيقية» وهذه الآيات الكريمة، قد تكلمت عن الأرض والسماء، وبحثت في علوم الطبيعة

والحياة والنفس. . . وغيرها، لكن كتاب الله، ليس كتاباً في الفلك ولا في الطبيعة أو الرياضة وسواها. إنه كتاب هداية لكل الأجيال عبر قرون الزمان، لكل المجتمعات عبر المسافات ولكل البيئات. . . . إنه يجد فيه الأعرابي الذي عاش قبل ألف عام ضالته، كما يجد فيه المفكر المعاصر بغيته.

لقد وضع الوحي قالباً ثابتاً، وإطاراً لا يطرأ عليه التغير، لقوانين وسنن إلهية تبقى حقيقة نسبة إلى نظريات العلوم. وها هي الأيام تكشف لنا في هذا القرآن، صدق وحقيقة هذا الكلام الموحى من الله.

إن المعرفة النبوية من خصائصها الثبات، لأنها من عند الله. فالذي خلق هذا الوجود وخلق هذا الإنسان هو أعلم به منه. إن علمه جل جلاله، محيط ومطلق ولا نهائي، ومن هنا كان كلامه لا يتغير بتغير الحياة وظواهرها، ولا يعني هذا جموداً في حركة الفكر والحياة، ضمن هذا الإطار الثابت.

أما مادية هذا الكون، فهي ثابتة الماهية، لكنها تتحرك فتأخذ أشكالاً مختلفة، وكذلك إنسانية الإنسان، باعتباره نفخة ثابتة من روح الله رغم مروره بأطوار. وهذه الرسالة الأخيرة أتت دائماً لتخاطب القيم الثابتة عند هذا الإنسان، مثل حقيقة وجود الله وسرمديته ووحدانيته وقدرته ومشيئته. . . ولتوضح حقيقة هذا الإنسان وحقيقة إنسانيته، وأن غاية وجوده في هذه الدنيا هي العبادة، هذه الدنيا، لا تخرج عن كونها دار عمل وابتلاء، وأن الآخرة دار حساب وجزاء. . . . إن هذا الثبات يضمن للفكر والحياة مزية التناسق مع النظام الكوني العام، ويضمن عدم الإنحراف والفساد في هذا الكون، عندما يتبع البشر الأهواء دون انضباط.

٥ ـ لغة المثال:

إن الله سبحانه، أرسل الأنبياء إلى البشر من جنسهم. وهذا الحال مع جنسهم، هو كحال الطفل الصغير الذي يقف على حافة الهاوية، وأمه تنظر إليه ولا تتمكن من إدراكه. فإن أخافته قد يلقي بنفسه، وإن تركته قد يندفع بدون وعي من تلقاء نفسه. لكن يمكن له أن يبتعد إذا ما رأى طفلاً آخر من

جنسه، فيقترب منه. وهذه الحال شبيهة بحال الأنبياء معنا، ضرب الله لنا المثال من جنسنا كي تتعرف عليه مداركنا.

إن الحقائق الدينية النبوية، تحمل في طياتها طابع المثال في كثير من الأحيان. فالله سبحانه غير البشر، وهو ليس كمثله شيء. ويتقرر هذا الرأي على نواح عدة. فضرب المثل قبل كل شيء هو لتقريب المعنى، لتقريب فهم شيء غير معروف بآخر معروف. وهذا العقل المنطقي، عاجز عن فهم غيبه تعالى. وهذه حقيقة مطلقة باطنة في صميم وجوده. ومن هنا كان ضرب الأمثال للناس.

إنه تعالى أزلي، لا ينتمي إلى نظام البشر الزماني. ومن هذه النقطة، كان الخطأ الذي انزلقت إليه بعض العقول في محاولتها فهم الوحي، عندما هبطوا بذلك العنصر الإلهي الأزلي إلى عنصر الزمان المحدود.

فالله سبحانه لا يمكن أن يعرف إلا عن طريق الوحي بشكل سليم. ويبقى دور العقل مقتصراً على تفسير مكتشفات الإيمان والتأكد من توافقها مع بعضها. ولا بد من البقاء في حدود الوحي الذي وضعت له تلك الحدود وضربت به تلك الأمثال.

لقد وقع الفلاسفة في التناقضات، لأن وسيلة المعرفة عندهم كانت هي العقل أو الحس، ففسروا العالم في حدود لا تخرج عن نطاقها. وأتوا إلى الأمثال فأخطأوا في فهمها. وفي فهم مدلول النص.

إن الأمثال استعملت على لسان الأنبياء في التعبير عن الحقيقة الغيبية في حالة اغتراب عن الذات. فالحقائق الغيبية لا يمكن فهمها فقط إلا عن طريق تلك الأمثال، لأنها هي التي يألفها البشر في هذه الحياة. وما هذه الحياة الدنيا في الحقيقة بأكثر من مثال ورمز. والحقيقة تكمن خلفها. ولا يتبادر إلى الذهن مُثل أفلاطون أو فلسفات الفيدانتا، التي عدّت هذا الوجود خداع. ولكن يبدو من الخداع افتراض أن هذا العالم بلا أهداف. إن علينا الإستفادة من الفكر والشعور والحياة، وحتى من الأحلام، في دراسة وفهم واحترام وطاعة

هذه القوانين، وتهيئة أنفسنا للحياة الحقيقية فيما بعد هذه الحياة.

إن الحوادث الزائلة، والعلاقة المتغيرة، وكل ما يحدث لنا في هذا العالم المشهود، هو معبر نمر عن طريقه إلى ذلك العالم. وتلك الحياة الحقيقية العظمى، والحقيقة التي لا مرية فيها، إنها ليست مجرد شيء يحدث في المستقبل فقط، بل هي معنا الآن وفي كل آن، إذا ما بحثنا فقط عن النور الحقيقي.

إن قصة يوسف كما تأتي في القرآن الكريم، تزودنا بآفاق جديدة من الحكمة. فالقصص والأحداث والرؤى جميعاً، تفهم جيداً تحت مصطلح ـ الأحاديث ـ. ولها جميعاً معنى داخلي. وهذه الطبائع الموهوبة والأرواح المختارة ويوسف منها، بسطت هذه الأحاديث وفهمتها. فيوسف عليه السلام كان واحداً من الذين اختارهم الله، إذ يقول الله عز وجل:

﴿نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين﴾.

﴿لقد كان في يوسف وإخوته آيات للسائلين﴾.

وهكذا فإن خطاب الأنبياء للأمم كان لا يخلو من الأمثال. وكان لبعض ألفاظهم معان أخرى. كانت بها الألفاظ تختلف والمعاني تتفق.

إن شرائع الأنبياء قامت على العلم والحكمة. واتفقت كتبهم في المعاني وإن اختلفت في الألفاظ. ففيها أمثال مضروبة، رمزوا لأممهم من خلالها بما أمروا تبليغه، من حيث إقامة ظاهرها، حتى يستقيم أمر العالم. وفي طياتها كانت تخفي معاني النجاة في الآخرة. وكلف الناس بهذا الظاهر حتى تظهر الطاعة من المعصية. كما قام الدين على قبول الظاهر والباطن. روي عن النبي ﷺ أنه قال:

«ضرب الله مثلاً صراطاً مستقيماً. وعلى جنبي الصراط سور. وفي السور أبواب مفتحة. وعلى تلك الأبواب ستور مرخاة. وعلى رأس الصراط داع

يقول: ادخلوا الصراط ولا تعوَجّوا قال فـالصراط هو الإسـلام. والأبواب المفتحة محارم الله. والستور حدود الله، والداعي القرآن».

وقال الله عز وجل:

﴿أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها. فاحتمل السيل زبداً رابياً. ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله. كذلك يضرب الحق والباطل. فأما الزبد فيذهب جفاء. وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض. وكذلك يضرب الله الأمثال﴾.

فعلوم الأنبياء، شبّهها بالماء ينزل من السماء. ومما يوقد عليه في النار يعني الذهب والفضة وغير ذلك من الجواهر شبهه بالإيمـان وأهله. والزبـد شبهه بالكفر وأهله.

﴿إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها﴾.

وهذه الأمم التي خالفت أمر رسلها والتي جهلت معاني هذه الأمثـال كذبت رسلها وهلكت.

﴿وعاداً وثمود وأصحاب الرس، وقروناً بين ذلك كثيرا. وكلاً ضربنا له الأمثال وكلاً تبرنا تتبيرا﴾.

وأخيراً فإن المسيح عليه السـلام، كان لا يكلم قـومه إلا بـالأمثال، وكذلك جميع الأنبياء.

٦ ـ الواقعية:

إن الـوحي يتعامـل مع الحقـائق الموضـوعية، وليس مـع التصورات العقلية، المجردة أو المثالية. تلك التصورات التي لا مقابل لها ولا وجود في عالم الواقع.

ومع ذلك ومن أجل ذلك فإن معرفة الأنبياء، كـانت معرفـة مثاليـة واقعية، أو واقعية مثالية. لأنها تبتغي رفع البشرية صعداً إلى القمة الرفيعة.

وهي لا تجعل العقل البشري يخبط في تيه على هواه.

إن التعامل هو مع إله موجود، مريد وفعال لما يريد. وليس مع إله مثالي، كما هو شأن التصورات الإغريقية، أو مع إله ليس له إرادة وعمل. ومن هنا كانت المعرفة النبوية تستند إلى تعامل مع الكون الواقعي، الممثل في السموات والأرض. ولا تتعامل مع كون هو فكرة مجردة عن الشكل والقالب، أو إرادة ممثلة في شكل وقالب، ولا مع هيولى أو مادة أولية غير مشكلة، ولا مع صورة أو مثال أفلاطوني في العقل المطلق ولا مع طبيعة خالقة.

وقد وجه الإسلام الإدراك الإنساني إلى هذا الكون. كدليل على وجود الخالق الواحد، المريد القدير العليم.... فكان هذا الكون، هو الخلائق التي أبدعها الله عز وجل. وقال لها كوني فكانت. وهذا تصور يختلف عن تصور البراهمة، عند اعتبارهم الوجود الواحد براهما، واعتبارهم الكون المادي عدم.

ويتضح الفرق بين التصور الإسلامي هذا، وبين المثل الأفلاطونية، تلك المثل التي عدت هذا الوجود المادي مجرد ظل لعالم المثل. وبين الفيوضات الأفلوطينية. التي عدت العقل بأنه صدور عن الله، ومن ثم صدرت الروح أو النفس الكلية عن هذا العقل. وهي التي أوجدت العالم المحسوس نيابة عن هذا العقل.

إن الوحي النبوي يتعامل مع هذا الإنسان الواقعي. هذا الإنسان الذي يحمل بنية وكينونة خاصة. هذا الإنسان الذي يتوزع على سطح هذه الأرض. ويعيش في بيئات جغرافية واجتماعية متباينة، وفي أزمنة وأوقات متغايرة. هذا الإنسان الذي تزداد معرفته يوماً بعد يوم، وتتطور وسائله حتى يوم القيامة.

٧ ـ الفطرية:

وأخيراً فإن هذه المعرفة النبوية لا تحصل بالتعلم والاكتساب، لكنها

تنال بالحال وتبدل الصفات. وهذه قلوب الأنبياء ألم تكن عن دار الغرور قد تجافت واتجهت إلى دار الخلود؟ ألم يقبلوا على الله بكليتهم، ويعرضوا عن المال والجاه والسلطان..؟ ويتجهوا إلى رب العزة الذي أرضعهم لبان المعرفة دون أن يكتسبوها. ومن هنا كانت معرفتهم صحيحة ويقينية تمثل أعلى مراحل المعرفة.

إنها ليست معتمدة على وسائل الإدراك الحسي والعقلي. فوراء طور هذا العقل طوراً آخر، تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها النبي مجالاً من عالم الغيب، وينطق عن أمور وقف دونها العقل أو الحس. إن هذا العالم مليء بالأسرار والحوادث التي لا تنال بالعقل كبقية العلوم. وتلك لا يمكن إدراكها إلا بالوحي النبوي والتوفيق الإلهي.

إن نطق الأنبياء مليء بالحوادث والأسرار، التي تعبر عن الإحساس العارم والشعور الفياض، لأنها اتصال بالذي ليس كمثله شيء، باللّه العلي القدير، ولكن أمروا أن لا يخاطبوا الناس إلا على قدر عقولهم. إن النظرة الجزئية للكون. التي تمتاز بها العقول المتناهية، تشبه تصور نقطة على لوحة بيضاء إذ تبدو قبيحة لو نظر إليها لوحدها. لكن هذا القبح يزول عندما ينظر إلى اللوحة ككل.

الإلهام

الإلهام لغوياً هو ما يلقى في الروع. فيقال ألهمه الله، واستلهم الله الصبر. وهو فلسفياً الوعي المباشر للحقيقة. أو حالة الشعور المبطنة التي تتوارد عن طريقها أفكار جديدة.

ينتمي الإلهام إلى طائفة قدرات الإدراك عن غير طريق الحواس. وهو أعمق هذه القدرات كلها ويمثل ملكة تلقي إرسال آخر من مستوى آخر. وتشير الكلمة في الأصل إلى ما تحتويه قدرة الإبداع من عناصر. وقال أفلاطون، أنه نوع من الانجذاب الإلهي، يملي على الشاعر أروع قصائده.

وصور شعراء الرومانتيكية في العصر الحديث، الفنان بصورة الرجل الملهم، الذي يمكن أن تملي عليه بعض القوى الغيبية. كما صوره الشاعر الألماني (غوته) بصورة الرجل المأخوذ. وأجمع أدباء وفلاسفة الغرب، على تحديد معناه، وقالوا إنه حالة نفسية مفاجئة تأخذ بمجامع القلب كأنها النسر الذي ينقض على فريسته على حين غرة.

وهذه الحالة، توقف مجرى الرأي أو الشعور، ذلك المجرى الذي يسير بشكل عادي، فيغير اتجاه التأمل والتفكير الإعتيادي، ويكشف عن انعدام التناسب بين حالة التفكير الطبيعي وحالة الكشف المفاجىء.

وفي حياة الرجل الملهم، لحظات من الإشراق والحدس، لكنه يظل رجلاً عادياً ملك قدرة فائقة لا نكاد نجد لها نظيراً عند كافة الناس. يبقى الملهم رجلاً عادياً أيًّا كانت مهنته، يحتاج لضبط وتنظيم إلهامه، كما يحتاج

لنقد هذا الإلهام. هذا ما اضطر منكروه إلى الاعتراف به.

ويتطلب الإلهام إرهافاً بالحس واستعداداً بالفطرة ينمو مع المران والعمل والضبط والتنظيم.

ويقول «شارل بيشه» الحائز على جائزة نوبل في الفيزيولوجيا «لقد استطعت في (أدنبره) أن أؤكد أمام مائة من علماء الجسم، أن حواسنا الخمس، ليس هي الوسائل الوحيدة للمعرفة، بل إن ثمة شذرات من الحقيقة، ترد أحياناً للإدراك من طرق أخرى..». كما يقول «برينتون» الحائز على الدكتوراه في الفلسفة: «إن ثمة شيئاً ضمن عقل الإنسان والحيوان، لا هو بالعقل ولا بالشعور، بل أعمق من كليهما، يمكن أن يكون وصف الإلهام ملائماً له..».

واتصف معظم من لعبوا دوراً هاماً في التاريخ بأن:

١ ـ معظمهم من أصحاب النفوس المتواضعة
٢ ـ معظمهم بسطاء غير معقدين وغير مغرورين أو مدّعين للعظمة.
٣ ـ معظمهم عانوا آلام الحرمان والمرض والشقاء والفقر في طفولتهم.
٤ ـ كثير منهم لم يكونوا من المثقفين ثقافة خاصة.
٥ ـ كثير منهم لم يكونوا من المتفوقين جداً في مدارسهم.

إن العلوم العملية هي من الإلهام. وهي لا تحتاج إلى حس أو إلى عقل نظري. فالعلم بما ينبغي فعله، وما لا ينبغي فعله، أي الأعمال الحسنة والسيئة، تحصل بالإلهام وبالقذف بالقلب.

إن جميع ما يحصله الإنسان من العلوم هو بهداية الله عز وجل، غير أنها تختلف، فما كان من خواص الأشياء الخارجية، يهدي إليه الله سبحانه عن طريق الحس، وما كان من العلوم الفكرية الكلية فلا تكون إلا بعطاء وتسخير إلهي، دون أن يبطلها وجود الحس. أما ما كان من العلوم العملية المتعلقة بصلاح الأعمال وفسادها، من التقوى والفجور فهو أيضاً بإلهام إلهي بالقذف في القلب. وهذا يصلح إذا صلح القسم الثاني. وكذلك العقل

يستقيم في عمله، إذا استقام الإنسان في تقواه ودينه الفطري.

غير أن تقوى القلوب، هي التي يعرف الإنسان عن طريقها الحق حقاً والباطل باطلاً، كما هو الحاصل لدى الماديين أيضاً على سبيل المثال.

وهكذا فإن معرفة الجزئيات تختص بالحواس، أما الكليات مثل عالم الشهادة أو ما وراءه فهي للقلب أو العقل الملهم. والقضايا العملية التي لها مساس بالخير أو الشر والنافع والضار في العمل، والتقوى والفجور، فهي للإلهام القلبي الإلهي.

أما كيف تتوارد خواطر الإلهام، وكيف تظهر هذه الخواطر؟ فيمكن بسطها على الشكل التالي:

لقد ضرب الغزالي مثالاً واضحاً، يمكننا تلخيص بعض ما ورد منه في المجلد الثالث من كتابه «إحياء علوم الدين» حول هذا الموضوع:

لو تصورنا حوضاً محفوراً في الأرض، والماء يساق إليه بأنهار تجري إليه من فوقه، أو تتفجر من أسفله بالحفر. نجد أن الماء الذي يحصل عليه عن طريق حفر أسفل الحوض أو إذا شئت أسفل البئر، يكون أصفى وأنقى وأغزر من الماء الذي يتوارد إليه من الأنهار التي تصب فيه. وهذا الحوض يمثل القلب، والماء المتوارد إليه يمثل العلم، وتلك الأنهار هي الحواس الخمس وقد تساق العلوم، إلى هذا القلب عن طريق الحس حتى يمتلىء علماً، مثلما تساق المياه إلى ذلك البئر عن طريق الأنهار حتى امتلائه. وقد تتفجر هذه العلوم من جراء تطهير هذا القلب ورفع طبقات الحجب عنه مثلما يتفجر الماء من قاع هذا البئر بعد إجراء الحفر وتعميق قاعه. والفرق واضح بين هذين العلمين مثلما يبدو الفرق واضحاً بين الماءين. الأول مشوب ومحدود ومفتقر إلى الصفاء والثاني معين ورائق وغير مشوب.

إن حقائق الأشياء مسطورة في اللوح المحفوظ، بل في قلوب الملائكة المقربين. وهذا العلم وتلك الأكوان من أولها إلى آخرها. كتبت نسختها في

هذا اللوح، مثلما ترسم على الورق خارطة أو مخطط بناء من قبل المهندس قبل أن تخرج إلى الوجود وفق تلك النسخة. ولكن هذا المخطط له نسخة أخرى تخرج إلى الحس والخيال، فمن يغمض عينيه، يرى الصورة في خياله. وتبقى الصورة ذاتها حتى لو انعدم العالم وتلك الأكوان. ومن الخيال يأتي أثر إلى القلب، فتحصل فيه حقائق الأشياء التي دخلت إلى الحس والخيال. وهذا الذي ينطبع في القلب موافق للعالم، وكذلك الحاصل في الخيال موافق للعالم الموجود في نفسه، والعالم الموجود يوافق نسخة اللوح المحفوظ الأصلية.

وهكذا فإن للعالم أربع درجات من الوجود:

١ ـ وجود في اللوح. وهو محدث لكنه سابق على الوجود المادي.
٢ ـ وجود حقيقي مادي.
٣ ـ وجود خيالي.
٤ ـ وجود قلبي.

وتلك الموجودات الأربع، الثاني منها مادي، والبقية تتفاوت في درجات الروحانية. ومن هنا فإن حقيقة العالم وصورته، قد تحصل تارة من الحواس، وتارة من اللوح، مثل العين، تحصل فيها صورة الأشياء تارة مباشرة، وتارة من النظر إلى المرآة أو إلى الماء المقابل لتلك الأشياء. حيث تعكس صورة هذه الأشياء أو بالأحرى حقائق الأشياء وإذا ما ارتفع الحجاب بين القلب واللوح، ظهرت الأشياء فيه واستغنى عن الحواس كما يتفجر الماء من الأعماق. أما إذا ما أقبل المرء إلى الحواس حجب عن مطالعة اللوح. فالماء إذا اجتمع في الحوض عن طريق الأنهار، كان مانعاً من تفجر الينابيع في الحوض. وكذلك من نظر إلى الماء المحاكي لصورة الأشياء، لا يكون ناظراً إلى الأشياء بل إلى المرآة أو الماء.

إن العلم القلبي الذي يحصل عن طريق اللوح، نجده في الرؤيا الصادقة أثناء النوم، سواء كانت عن أحداث الماضي أو تنبؤية عن المستقبل، دون النظر في الحواس.

لكن هذه المشاهدات والرؤى قد تكون في اليقظة لا بالمنام. والقرآن الكريم يشير إلى هذا النوع من المعرفة وأنها علم بلا تعلم، وفطنة بلا تجربة ضمن شروط. إذ يقول الله عز وجل:

﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا..﴾

﴿واتقوا الله ويعلمكم الله..﴾

﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾

﴿يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا﴾.

كما ورد في الحديث النبوي الشريف:

«من عمل بما علم، ورثه الله علم ما لم يعلم»

«اللهم اعطني نوراً وزدني نوراً، واجعل لي في قلبي نوراً وفي قبري نوراً وفي سمعي نوراً وفي بصري نوراً، حتى قال في شعري وفي بشري وفي لحمي ودمي وعظامي»

«اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله».

وجاء في آثار الصحابة رضي الله عنهم، شواهد تثبت هذا العلم الإلهامي منها:

قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه لعائشة عند وفاته: إنما هما أخواك وأختاك، وكانت زوجته حاملاً، فولدت بنتاً. فعرف قبل الولادة أنها بنت.

وعمر رضي الله عنه الذي قال وهو يقف خطيباً فوق المنبر في المدينة المنورة: يا سارية الجبل الجبل، وقد رأى سارية الذي يقوَد جيوش المسلمين ورأى العدو الذي كمن لهم خلف الجبل، وسمعه سارية من أرض العراق عندما ناداه من أرض الحجاز.

وقال عثمان رضي الله عنه: يدخل علي أحدكم، وأثر الزنا ظاهر على عينيه. أما علمت أن زنا العينين النظر لتتوبن أو لأعزرنك. فقال أنس بن

مالك، الذي وجه الخطاب إليه، أوحي بعد النبي؟، قال لا، ولكن بصيرة وبرهان وفراسة صادقة.

أما أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه، فما أثر عنه لا يعد ولا يحصى في هذا المجال

ومن العلم اللدني، ذلك العلم الذي قال الله عز وجل مشيراً إليه في سورة الكهف، إذ يقول:

﴿وعلمناه من لدنا علما﴾.

فالمجاهدة والتقوى تقذف نور الإلهام في القلب. ويكون السبيل إليه الذكر والمحبة الإلهية. وهي التي بها يكون علاج الإلهام المنحرف الناجم عن وسوسات الشيطان أيضاً.

وأبواب الوسوسة التي تفسد المصداقية كثيرة منها الشهوة والغضب والحرص والحسد والشبع والتفاخر والطمع والعجلة وحب المال والبخل والتعصب وسوء الظن.. وغيرها.

فهذه كانت الشواهد والأدلة على حدوث الإلهام. أما التجارب الشخصية التي تحصل للأنبياء وغيرهم من الأولياء فتنكشف لهم عن طريقها معاني الغيب، أو الأخبار المتواترة كما رأينا فيما مر عن بعض الصحابة أو النصوص الشرعية من القرآن الكريم والسنة المطهرة.

إن السبيل إلى علاج الآفات التي تدخل الوسوسة عن طريقها في الإلهام، يكون بسد أبواب ومنافذ الشيطان بالقضاء على تلك الآفات السابقة.

موجبات الإلهام:

والسبل المؤدية إلى إذكاء روح الإلهام عند الإنسان:

١ - الذكر: وأعظمه القرآن. وهو الحفظ وما يجري على اللسان. ومن معانيه الثناء والدعاء والصلاة. وله في القرآن الكريم معان عدة، منها؛ الصلاة، الخوف، الخبر، الحفظ، القرآن، الجهاد، الوعظ، أمّ الكتاب...

وللذكر أشكال، فهو إما لفظي ينطق به اللسان. ويجري اسم الشيء المذكور عليه وينطق به حتى يصل العبد إلى استدامة الذكر القلبي. وإما أن يكون معنوياً قلبياً له التأثير. وكما له اجتماع اللسان والقلب في حال سلوك العبد كما يقول القشيري.

وقد يكون الذكر عادياً. أو يكون المراد منه الثناء والتسبيح أو الصلاة والدعاء أو التفكر. ففي التسبيح ينزه الذاكر الله عز وجل عن صفات المحدثات. وفي التفكر يتأمل الذاكر في صفات الله وعجائبه ونعمه التي أنعم على مخلوقاته، ويتأمل في عجائبها وفي ذنوبه وآثامه وعقاب الله عز وجل.

وهناك فرق بين ظاهر الذكر وباطنه، فلا يزال الإنسان، يقبل إلى باطنه، ومن لفظه إلى ما ينطق به قلبه في درجات.

وفي الذكر يؤدي المرء ما يترتب عليه من شكر نحو خالقه التي أنعم الله بها عليه. وهو أعظم زاد يتزود به الإنسان، إذا أدى حقه وامتثل أوامره، وتحقق بمعاني عبوديته، وأدرك قدر نفسه وقدر العالم المحيط.

وأعلى رتبة للذكر في الصلاة التي بها يتصل عقل المرء وقلبه بربه. وهو أكبر شيء فيها. فهو جوهرها وحقيقتها. ويتصور الذاكر الصلاة مناجاة قلبية بين العبد وربه، وشهود لله في عين القلب، واستغراق المحب في المحبوب. إنها لدى العارف تتصل في معظمها بالمعرفة.

وبرأي وليم جيمس أن النفس الإنسانية التجريبية، وإن كانت في صحيحها اجتماعية، فهي لا تستطيع أن تعثر على ندها أي رفيقها الأعظم إلا في عالم مثالي.

إن أصغر وأضعف إنسان على وجه الأرض، يستطيع أن يشعر بحقيقته وقوته، بفضل هذه المعرفة الرفيعة المتمثلة في الصلاة.

والصلاة في أسمى مراتبها، تزيد كثيراً عن التأمل المجرد. إنها تعبر عن رغبة جانب من الإنسان الإتصال مع الله. وهي ترتبط بشعور الحضور مع

الله الخـالق. وليست مجرد تـأمل ولا حـدس بل وعي وإرادة. تعي إدراك النهاية، وتكون مجرد خطوة للخروج من الذات.

إنها تدفق عاطفي، وتفجر قلبي وعقلي يتوق الإتصال مع الغيب كما وصفها علماء النفس. إنها كما قـالوا «صـداقة حميـمة، وخطاب متكـرر مع الحبيب فقط».

إن العقل في تفكيره، يلاحظ فعل الحقيقة. لكنه في الصلاة يتخلى عن سيرته، لأنه يبحث عن الأعم ويسمو فوق التفكير كي يحصِّل الحقيقة ذاتها.

أما طلب المعرفة، فهو في جوهره صورة من صور الصلاة التي تزيد كثيراً عن هذا التأمل في الطبيعة. لأن هذا التأمل العلمي، لا يعدو أكثر من خطوات على الطريق في العثور على صور العرفان. وإذا ما تمكن الطالب من تنسم رائحة المعرفة الحقة، عندها يكون الدليل عنده تلك الرائحة التي بلا شك سوف تقوده إلى الوصول للحقيقة، بشكل أسرع وأضمن من التأمل في الطبيعة لأن قلبه الآنَ دليله.

إن الذكر مجالسة بين العبد والحق. فالله سبحانه يقول أنه جليس من ذكره. فيسري الذكر في جميع أرجاء كيان الإنسان، ولا يقتصر على اللسان. والتفكر ينتقل به إلى القناعة والزهد وهو يورث التقوى. كما أنه الحضور مع الله، لأن الله يقول ﴿فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون﴾. ويقول أحد العارفين:

تــاه الفؤاد بــذكــر الله وابتهجــا	ولاح صبـح الهدى للعبـد وابتلجا
وأسرج الله مــن أنــوار حـكـمـتـه	ومـن مـعــارفـه في قــلبـه سرجــا
فــظل يـفتــح مـن أبــواب رحمـتــه	عــلى خليفتـه مــا كــان قــد رتجـا

ومن الذكر يمكن للمرء اكتشاف الرؤى التوحيدية. وهو يذكِّر بالخالق. فكل ما في الوجود يذكِّر به. ومنه يكون هذا مدخلاً إلى الله عز وجل.

إن كـل ما في هـذا الوجـود، يـذكـر الله ويسبحـه، ولكن لا نفقـه

تسبيحهم. ويقول القشيري: «الذكر ركن قوي في طريق الحق سبحانه وتعالى. بل هو العمدة في هذا الطريق. ولا يصل أحد إلى الله تعالى، إلا بدوام الذكر..» كما يقول الواسطي: «هو الخروج من ميدان الغفلة إلى فضاء المشاهدة على غلبة الخوف وشدة الحب».

إن الذكر وسيلة لاستثارة الوجد وحصول الإشراق. أما التردد في اللسان، والحركات في الأعضاء وما قد يصحبها من سماع، فليست سوى مجرد تهيئة لحدوث الحال، ومرحلة أولى من مراحل الذكر. فهو لا يزال يردد الإسم باللسان والقلب معاً، حتى ينطق القلب ويملأ ذكر الله كل أرجائه. وعندها يفتح الله على عبده الذاكر، ويشرق نور العرفان في قلبه. ويقول الشبلي حول هذا الموضوع:

ذكرتك لا أني نسيتك لمحة	وأيسر ما في الذكر ذكر لساني
وكدت بلا وجد أموت من الهوى	وهام عليّ القلب بالخفقان
فلما أراني الوجد أنك حاضري	شهدتك موجوداً بكل مكان
فخاطبت موجوداً بغير تكلّم	ولاحظت معلوماً بغير عيان

ومن خصائص الذكر، الإستدامة في جميع الأحوال. وهو أتم من الفكر، لأن الله سبحانه، يوصف بالذكر وليس بالفكر. وأن ما يوصف به الحق، أتم مما اختص به الخلق. وهذا ما رجّحه أبو عبد الله السلمي، فجعل الذكر في مقابل التذكر، إذ قال الله تعالى:

﴿فاذكروني أذكركم﴾.

٢ ـ الحب: إن الحب أداة للمعرفة الذوقية، وسبيل إلى الإلهام، ونتيجة له. وقد وردت الآيات القرآنية الكريمة الدالة على ذلك.

والحب على أنواع تندرج في مراتب ثلاث:

(١) الحب الطبيعي المادي، وفيه لا يحب المحب محبوبه، إلا لماله فيه من النعيم به واللذة، ويحب الأشياء لذاته، فيريد الإتصال بها والدنو منها،

وهو اتصال وقرب محسوس. هو إما أن يتقيد بصورة طبيعية معينة، أو أن يكون مع كل صورة، وهذا الحب غايته الاتحاد مع الآخر، ونهايته الوصل.

(٢) الحب النفسي الروحي: وغايته التشبه بالمحبوب، مع القيام بحقه ومعرفة قدره. وهو خارج عن الحدود والمقدار عكس النوع الأول. وهو يحدث بالمناسبة. فالأرواح التي تهب وتعطي مثلاً، تتوجه إلى الأرواح التي تأخذ وتمسك، والأولى تتألم بعدم القبول، والثانية تتألم بعدم الفيض، وفي هذا النوع من الحب يحب المحب محبوبه لنفسه ولمحبوبه، عكس الأول حيث لا يحب إلا لأجل نفسه.

(٣) الحب الإلهي: وهو حب الله سبحانه للعبد، وحب العبد لربه، كما قال تعالى ﴿**يحبهم ويحبونه**﴾. فحب الرب للعبد: ورد في قوله تعالى في الحديث القدسي: (**أحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني**) وقوله تعالى ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾ وحب العبد للرب: جاء كما في قوله تعالى:

﴿**يحبونهم كحب الله. والذين آمنوا أشد حباً لله**﴾

﴿**والذين آمنوا أشد حباً لله**﴾.

وهذا النوع الأخير أعظم أنواع الحب، وهو منبع الإلهام الرائع، الذي خلفه لنا التراث الضخم لكبار المحبين من العارفين الذين احترقت أكبادهم من نار هذا الحب وغليانه. وقد قسم الغزالي المحبة إلى خمسة أنواع:

١ ـ محبة الوجود
٢ ـ محبة من يرجع إليه دوام الوجود
٣ ـ محبة المحسن إلى الغير
٤ ـ محبة كل ما هو جميل في ذاته
٥ ـ محبة من كان بينه وبين المحبوب مناسبة.

وقال أن هذه الأنواع الخمسة، لا يتصور كمالها، ولا اجتماعها، إلا في حب الله سبحانه.

ومحبة العبد لوجوده هو حب لله، لأنه سبحانه واهب هذا الوجود، وإذا أحب دوام وجوده، فقد أحب الله، الذي يديم عليه هذا الوجود الخاص به. وإذا ما أحب المحسن إليه، فقد أحب الله المسبغ النعم. وإذا ما أحب الجمال، فقد أحب الله الذي هو مصدر كل جمال، أو لأنه الجميل على الحقيقة.

وهذه الأنواع تلهم صاحبها. لكن المظاهر المعنوية، يدرك حبها بالبصيرة، بينما الصفات الخلقية المادية، تدرك بالحواس. والإدراك بالبصيرة أعظم من الإدراك بالحواس، وبالتالي فإن الإلهام الناجم عن الأكمل هو أكمل. وكل الموجودات تفتقر إلى الكمال نسبة إلى الكمال الأعظم. ومن هنا كان إلهام العارفين والمحبين للخالق أعظم إلهام، أما من تفتحت عبقريتهم على أمور الحس فإلهامهم يحتل مرتبة أدنى بكثير.

ويتفرع عن حب الله عز وجل حب رسول الله ﷺ وآل بيته وأصحابه ومن سار بهديهم وسلك طريقهم، والذين قدموا لهذه الإنسانية كل خير.

إن محبة الباقي غير محبة الفاني. ومحبة المنعم الرازق المحسن. المتفرد بالجود والإحسان هي محبة لله. وحبه حب الجمال والحق والخير، وأخيراً فإن حبه هو حب الكمال والعظمة والبهاء والمجد والإستيلاء، وكافة الصفات الحميدة، وإلى معان باطنة مثل قرب العبد من الله في الصفات، والتخلق بأخلاقه مثل العلم والبر والإحسان واللطف والرحمة على الخلق.

ويرى الغزالي أن النوع الخامس من الأنواع السالفة الذكر، فيه مناسبة موجودة بين العبد وربه. فالعبد فيه الروح، التي هي من أمر الله، والتي من أجلها استحق الإنسان الخلافة عن الله، كما استحق أن تسجد له الملائكة.

إن الحب الإلهي، حالة ذوقية. لا يمكن وصفها أو شرحها. لكن

البعض عبّر عنها رمزاً. وكنى ظاهراً عن أشخاص. وكان يعني الذات الإلهية حقيقة. وقد قالت رابعة العدوية:

أحبك حبين. حب الهوى وحب لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى فكشفك لي الحجب حتى أراكا
وأما الذي أنت أهل له فلست أرى الكون حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا.

فهي لم تر شيئاً في الكون، إلا ورأت الله فيه. وأدركت سر إنكار الذات، وفناء المحب في المحبوب.

والمحبة الإلهية نوعان: كما ذكرت: محبة الحق للعبد، ومحبة العبد للحق. فالأولى هي الإرادة، فإيصال النعمة والثواب إلى العبد من الله هي رحمة منه، وإرادة له سبحانه، بينما خصه بالقربة والأحوال العلية هي محبة كما ذكر القشيري. ومحبة الحق للعبد، هي مدحه وثناؤه عليه بالجميل. وهي إحسان مخصوص ومن صفات فعله، وحالة مخصوصة يرقيه الله إليها. وهي من الصفات الخيرة، ويتعالى الله سبحانه عن باقي النعوت، كالميل والاستئناس بالشيء، والحالة الشبيهة بمحبة الخلق لبعضهم.

أما النوع الثاني من المحبة الإلهية، فهي محبة الخلق للحق. وهي حالة يجدها، من تلطف قلبه بالعبادة. وهذه قد تحمله إلى التعظيم لله والشوق إليه، وعدم الصبر من دونه، والإستئناس بدوام ذكره له بقلبه. وليست تلك المحبة ميلاً أو ما شابه. فالمحب يوصف باستهلاكه بمحبوبه. وهي لا تحد بحد، ولا توصف بوصف، إلا بكلمة المحبة.

والحب الإلهي، لا تستأثر به أمة دون أخرى. ولا طائفة دون طائفة. وقد قال سبحانه ﴿**وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه. قل فلم يعذبكم بذنوبكم، بل أنتم بشر ممن خلق**﴾

وقال البعض، إن المحبة لا تليق بالجناب الإلهي، وأنه تعالى لا يحب ولا يحب. وقد نزهوه من صفات الحب، وأن المقصود بمحبة العبد لله طاعته،

ودوام خدمته، وإن محبة الله للعبد رحمته. . . . والحقيقة أن ذلك الحب واقع، عرف في تجارب العارفين وشعورهم.

وتفهم نظرية الجنيد في المحبة الإلهية، على ضوء نظرياته في التوحيد والفناء وحقيقة الروح الإنسانية.

وسأذكر بعض نماذج من هذا الحب الإلهي المتأجج:

يقول ذو النون المصري في أحد أدعيته:

«إلهي، ما أصغي إلى صوت حيوان، ولا حفيف شجر، ولا خرير ماء، ولا ترنم طائر ولا دوي ريح، ولا قعقعة رعد، إلا وجدتها شاهدة بوحدانيتك. دالة على أنه ليس كمثلك شيء. وأنك غالب لا يغلب، وعالم لا تجهل، وحليم لا تسفه، وعدل لا تجور، إلهي فإني أعترف لك، بما دل عليه صنعك، وشهد له فعلك، فهب اللهم طلب رضاك رضاي، ومسرة الوالد لولد»، بذكرك لمحبتي لك، ووقار الطمأنينة، وتطلب العزيمة إليك، لأن من لم يشبعه الولوع باسمك، ولم يروه من ظمئه، ورود غدران ذكرك، ولم ينسه جميع العلوم، رضاه عنك ولم يقطعه عن الأنس بغيرك مكانه منك، كانت حياته ميتة، وميتته حسرة، وسروره غصة وأنسه وحشة. . . »

هذه المناجاة الرائعة، هي اعتراف بالفقر واللوعة. أمام المحبوب الغني. تبدو فيها المحبة الإلهية، في محبة ما أحب الله، وبغض ما أبغضه. وترك كل ما يشغل المحب عن حبيبه. كما تبدو بفعل الخير ومحبة العطف على الناس ومحبة الرسول.

وعبر أبو يزيد البسطامي عن هذه المحبة بأساليب رمزية، مليئة بالشطح لرجل مأخوذ عن نفسه. فزمانه الديمومة ومكانه اللانهاية وسماؤه الهوية، وشجرة منتهاه الأحديه، في حالة الفناء التي يمر بها. فهو مستهلك في شهود الجلال، ينطق بما استهلكه وأذهله الحق عن رؤيته إياه، فلم يشهد أحداً سواه.

وكان ابن الفارض، يستسلم للوجود، مستغرقاً في الحب الإلهي، يبيت

الأيام لا يأكل ولا يشرب، وهو ينظر إلى السماء، ثم يفيق فيملي على من حوله، مافتح الله له من المعارف الذوقية، التي انكشفت لقلبه. وهذه قصيدته «التائية الكبرى» تفيض بالحب الإلهي، الذي يفنى فيه عن نفسه ويبقى بالله وحده.

وفي التفريق بين الحب والعشق، قال بعضهم، إن العشق مجاوزة الحد في المحبة. والحق سبحانه، لا يوصف بأنه تجاوز الحد، فلا يوصف بالعشق. ولو جمع محاب الخلق كلهم لشخص واحد، لم يبلغ ذلك استحقاق قدر الله سبحانه، ولا العبد، في صفته سبحانه بأنه العشق. فنفى العشق. ويقول غيره، إن العشق لكونه إفراط المحبة أو المحبة المفرطة، وقد كني عنه في القرآن الكريم بشدة الحب ﴿والذين آمنوا أشد حباً لله﴾ ﴿وقد شغفها حباً﴾، غير أنه لا يطلق على الحق اسم العشق والعاشق، فالعشق التفاف الحب على المحب حتى خالط جميع أجزائه. وهو مشتق من العشقة، وهي اللبلابة المشوكة.

المحبة الإلهية والمعرفة:

إن المحبة توصل إلى المعرفة، وليس العقل أو النظر هو السبيل الأقوم للإدراك بقدر القوى الأخرى التي تعلو على العقل والحس - أي القلب -. هذه القوة التي تحرك الحب إضافة إلى العناصر الأخرى التي ذكرت حيث ينفتح جانب كبير من جوانب المعرفة.

إن الحب كسبيل إلى المعرفة له عجائب كثيرة، فهو الذي يبعث الحياة في القلوب الميتة، كما أنه الجناح الذي يطير به الإنسان المادي الثقيل فيصل إلى الثريا ويطل على الكائنات والعوالم، ويستطلع المدركات. وعنصرا هذا الحب هما الذوق والنزوع. ومن ذاقه لم يستسغ بعده شراباً.

إنه الرجاء القوي والمستمر، الذي لا يتوقف أو ينتهي، وهو المؤدي إلى الابتكار والإبداع. والعقل وحده لا يستطيع بلوغ هذا المقام، لأنه عاجز

ومتردد وبطيء. لكنه عندما يؤازره الحب، فإنه يعلو إلى الآفاق، ويقتنص المعاني من المعالي. هذا ما أثبتته شواهد التاريخ، وبرهن عليه الرجال والأبطال، الذين غيروا مجرى التاريخ، واندفعوا بتيار مشاعره وعواطفه.

إن الحب يتميز بالشهود والإقدام، وبالوصول إلى الأهداف بالقوة والجرأة، لا بالظنون والحيل والأوهام. ومن هنا يلزم العقل حرارة العشق حتى يصير قلباً، وحتى يصبح الوجود مؤمناً، وكي تحدث الثقة في الحياة، وفي البقاء بعد الرحيل من الحياة. إنه أعلى من الزمن. والزمن أسيره، وبالتالي فإنه الجوهر الحقيقي للروح.

إن الطاعات والمجاهدات لا تصل بالإنسان إلى حيث يوصله الحب. وسفينته لا تغرق لأنها سفينة الإيمان بينما من أحسنوا سباحة العقل قد يغرقون. منشؤه انكسار القلب وجرح الفؤاد، وهذه علة لكنها شفاء للأسقام.

إن الحب شعلته مضيئة كالشمعة تضيء بنور العرفان، الطريق لأهل العرفان، لكنها تحرق كل ما سوى المحبوب. وأرى من المفيد إثبات بعض ما ذكره ـ جلال الدين الرومي ـ في كتابه المثنوي عن هذا الحب ودوره المعرفي فيقول:

وبالمحبة يبعث الميت حياً
والمحبة هي التي تجعل من الملك عبداً
وهذه المحبة هي نتيجة المعرفة
ومن ذا الذي جلس جزافاً على مثل هذا التخت.
وكيف تلد المعرفة الناقصة مثل هذا العشق
إنها تلد عشقاً ناقصاً يتعلق بالجماد
إن المعرفة الناقصة لا تحسن التمييز فلا جرم أنها تحسب البرق شمساً.

ويقول أيضاً:

فلتتحرر من كل تعشق للصور
حتى لا يكون لك تعشق لصورة ولا لوجه امرأة.
فالصورة ليست هي المعشوق
وسواء في ذلك كان العشق دنيوياً أو أخروياً
فذلك الذي تعشقه من أجل صورته لماذا تخليت عنه حينما فارقته الروح؟
فلو كان المعشوق هو ذلك المحسوس
لكان كل ذي حس عاشقاً له.

****

اشعل روحك ناراً في العشق
ثم احرق بها كل فكر وكل عبارة.
إن ملة العشق قد انفصلت عن كافة الأديان
فمذهب العشاق ودورتهم هو الله.
فالعاشقون الذين وصلوا إلى داخل النار
هم الفراش لشمع وجه الحبيب
إن العشق جعل جسم الأرض يعلو على الأفلاك
فرقص الجبل وأضحى خفيف الحركة.
العشق حل في روح الطور أيها العاشق
فسكر الطور وخرموس صعقاً.
إن المعشوق كل الكل، وأما العاشق فحجاب
والمعشوق هو الحي، أما العاشق فميت.
وإن علة العشق لتميزه عن سائر العلل، فالعشق هو اصطرلاب أسرار الله.
فإن كان تفسير اللسان ينير السبيل «المعرفة الحقيقية»

فإن العشق بدون لسان، أفصح من أي بيان.

****

بينما القلم مندفع في الكتابة

إذا به ينشق على نفسه حين جاء إلى العشق.

إن العشق الذي لا يكون إلا من أجل نضارة اللون ليس بعشق.

وعاقبته سوء السمعة والعار.

عشق الموتى لا دوام له، فالميت ليس بعائد إلينا.

أما عشق الحي، فيبدو للروح والعين في كل لحظة أنضر من الزهر.

إختر عشق من وجد الأنبياء بعشقه القوة والمجد.

٣ ـ العزلة الشعورية: وهي لا تعني الإنزواء عن المجتمع، أو الإنطواء على النفس. فالمجتمع يهيىء الكثير من الأسباب أمام الفرد لتحصيل المعرفة. ومنه يتلقى الدروس العملية في مجالات الحياة. وهي لا تعني ترك العمل أو إبطاله، إنما المقصود هو التوجه إلى أعماق الذات واستلهام تيارها الأصيل بعد سد منافذ تشوشات الأفكار، والإصغاء إلى هاتف الضمير والاحتجاب من كل ما يؤدي إلى سيئات القول والعمل. وعندها لا تنضب منابع الإلهام، أو يختلط تيارها بروافد غريبة عن مجالات التأمل أو التفكير.

إن الوحي والإلهام كثيراً ما تسبقه الفترة الإعدادية. ولو نظرنا في تاريخ الأنبياء لوجدناها واضحة. فالنبي كان يلجأ الساعات الطوال للخلوة التي كان دورها من جملة ما يرمي إلى إعداده إعداداً دقيقاً لتلقي الوحي السماوي اللاحق.

وعلى الرغم من اختلاف الإلهام عن الوحي كما بينت سابقاً، فإن الإلهام يبقى في أرقى صوره نوعاً من التنزل الإلهي بعيداً عن تنزلات الشياطين، يتلقاه صاحبه عن طريق القلب كما ذكرت. ولنقرأ الآن ما كتبه أبو حامد الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال، وهو يصف تجربته الخاصة: «...ثم دخلت الشام وأقمت به قريباً من سنتين، لا شغل لي إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة، اشتغالاً بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية

القلب لذكر الله تعالى، كما كنت حصلته من كتب الصوفية، أصعد منارة المسجد طوال النهار، وأغلق بابها على نفسي. ثم رحلت منها إلى بيت المقدس، أدخل كل يوم الصخرة، وأغلق بابها على نفسي. ثم تحركت فيّ داعية فريضة الحج، والاستمداد من بركات مكة والمدينة، وزيارة رسول الله ﷺ بعد الفراغ من زيارة الخليل صلوات الله وسلامه عليه، فسرت إلى الحجاز، ثم جذبتني الهمم ودعوات الأطفال إلى الوطن، فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق من الرجوع إليه، فآثرت العزلة به أيضاً، حرصاً على الخلوة، وتصفية القلب للذكر... ودمت على ذلك مقدار عشر سنين وانكشفت لي في أثناء هذه الخلوات، أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها، والقدر الذي أذكره لينتفع به، أني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة... ومن أول الطريق تبتدىء المكاشفات..... ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال، إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق فلا يحاول معبر أن يعبر عنها، إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكن الاحتراز منه. وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب.. وبالجملة فمن لم يرزق منه شيئاً بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الإسم.. وهذه الحالة يتحققها بالذوق من يسلك سبيلها..»

ويقول أيضاً: «ثم إني لما واظبت على العزلة والخلوة قريباً من عشر سنين، وبان لي في أثناء ذلك على الضرورة من أسباب لا أحصيها، مرة بالذوق ومرة بالعلم البرهاني ومرة بالقبول الإيماني.... فهذه أمور عرفناها بالضرورة الجارية مجرى المشاهدة في مدة الخلوة والعزلة..» إن العزلة الشعورية، تجعل المرء يسلم من آفات البصر والسمع واللسان، وكافة مغريات الحواس، كما أنها تحفظ القلب وتصونه من الرياء والنفاق وكثير من الآفات. كما تحصل القناعة والاستغناء ويسلم صاحبها من رفيق السوء، ويتفرغ للذكر والعبادة. ويصون نفسه من المنازعات ويحفظها من الانزلاقات....

ولكن الأهم وهو الذي يخص بحثنا، التمكن من الاعتبار والتفكر، كما

جاء في حديث رسول الله ﷺ «تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة» وعندها يصل المتفكر إلى حقائق الأشياء، ويطلع على خفايا آفات النفوس، وآلاء الله ونعمائه الجلية والخفية. فهذا العرض الفاني، طالما بقي القلب متعلقاً به ومنجذباً إليه، لا يستطيع التحليق في الآفاق، ولا تشرق عليه الأنوار. فنور البصيرة هو الذي يكشف، والبصيرة تميز والقلب يقبل أو يحجم. وقديماً قيل إن حقيقة التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة.

٤ ـ صفاء السريرة: وهو من موجبات الإلهام. والصافي هو الذي ينهل من معين الفطرة، فطرة الله لا تشوبها الكدورات والشوائب التي تعلق بها من الغير. وهذه الظاهرة نجدها واضحة عند الرسل والأنبياء والأولياء. وقد وصف الله سبحانه محمداً بأنه النبي الأمي، وليس الأمي من يجهل القراءة والكتابة، فهذا هو المعنى الضيق، لكنه الذي لا يتغذى إلا كما يتغذى الرضيع من لبان أمه فقط. إن السريرة التي خلت من الحقد والكراهية والحسد وغيرها.. هي التي تتهيأ لتلقي نداء الفطرة وهذا رسول الله ﷺ يقول: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه».

وعندما نستعرض بعض الموهوبين من الأطفال في العالم، نجد أن الشافعي رحمه الله قد حفظ القرآن الكريم وهو ابن سبع سنين أو عشر. وعند الغرب أيضاً توجد هذه الظاهرة. فالشاعر الألماني (غوته) كتب روايات في غاية الرقي وهو ابن ثمان سنين، وعزف الموسيقار العالمي (موزارد) على البيان وهو في السادسة من عمره فكان هذا الإلهام الفني عنده مذهلاً.

٥ ـ التقوى والمجاهدة: وهذه الخاصة، هي التي قدحت زناد الإلهام بأنواعه المختلفة عند صحابة رسول الله والتابعين وغيرهم حتى يوم الدين. وقد مر معنا بعض الشواهد عن هذه الظاهرة. والله سبحانه يقول:

﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾

﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾

﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾

﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة..﴾

أخيراً، فهنالك أسباب وموجبات للإلهام غير التي ذكرت، كالمعاناة من الآلام والحرمان والفقر والأزمات النفسية والجسمية، لكن يبرز لدينا سؤال: هل ينجم الإلهام والوحي بصورة عامة، عن اضطرابات نفسيه أو فيزيولوجية؟

إن الإلهام في صوره الراقية، والمتحرر من كافة الوسوسات والأغراض، لا يمكن له إن يتسبب عن اضطراب فيزيولوجي أو نفسي. ومن قال بأمثال هذه الآراء كجورج فوكس الإنكليزي، الذي وضع نظرية، حول هذه الإضطرابات الفيزيولوجية، قد يكون هو وأمثاله من مرضى الأعصاب.

وهذا المفكر والفيلسوف «يونغ» يرد على هذا الإدعاء. ويبدو رده صحيحاً إلى حد ما في كثير من وجوهه فالطبيعة الأساسية للدين كما قال، لا يمكن أن تدخل في نطاق علم النفس التحليلي. وحسب رأيه، فإن الصور الفنية ليست وحدها بقادرة على أن تكون موضوعاً لعلم النفس، أما طبيعة الفن، فلا يمكن أن تكون موضوعاً للبحث في نطاق علم النفس التحليلي. ففي العلاقة بين علم النفس التحليلي، وفن الشعر تبقى الصور الفنية وحدها فقط، هي موضوع علم النفس، دون طبيعة الفن الأساسية، التي لا يمكن أن تكون موضوعاً للبحث في طرائق علم النفس ومناهجه.

ويقول «يونغ» إن مثل هذه التفرقة، يجب أن تقال أيضاً في مجال الدين، فالظواهر الدينية والوجدانية، هي وحدها القابلة للبحث السيكولوجي، ومن طبيعة الدين الأساسية، ولا يمكن أن تتضمنها، ولو صح ذلك، لأمكن دراسة الفن والدين، كفرعين من فروع علم النفس. وهذا العلامة المسلم، المفكر الباكستاني الدكتور محمد إقبال، يوضح هذا الجانب فيقول: «إن علم النفس الحديث، لم يمس بعد الحياة الدينية حتى في هوامشها. وأنه ما زال بعيداً عما يسمى تنوع الرياضة الدينية وخصوبتها.... ولست أرى أن الأوضاع الحاضرة في علم الأحياء أو علم

النفس تبعث أقل بارقة أمل في هذا الموضوع . . » .

كما يقول الفيلسوف الأميركي «جيمس» إن الفكـر أو الوجـدان، لا يمكن رده إلى الظواهر الفيزيقية أو الفيزيولوجية. ويقول إننا إذ نرى الذئب نهرب ونخاف. ويستشهد على ذلك بـأننا نـوجد الإنفعـال، بإيجـاد الحالـة الفيزيولـوجية، لكن إرادة الإيجـاد والسيطرة فعـل نفسي. وإذا كان للحالة الفيزيولوجية دخل كبير في الإنفعال النفسي، فإن هذا الإنفعال ظاهرة قائمة بذاتها . . »

وبعد أن أنهينا البحث عن الإلهام وأسبابه وموجباته وحقيقتـه، وعن الوحي وصفاته ومميزاتـه، هاتـان الوسيلتـان اللتان يعمـل بهما القلب لبلوغ الحقيقة، قد يخطر ببال أحدنا سؤال، حول خصائص هذه المعرفة القلبية، واللغة التي تستعمل فيها.

خصائص المعرفة القلبية :

إن لغة القلب من خواصها أنها لا تدرك إلا ذوقاً، ولا يعبر عنها إلا بلغة الإشارة، باستثناء الوحي النبوي الـذي سلف أن بينت كيفيته. وهنـا يكون موضوعنا مقتصراً على التجربة الصوفية العرفانية بشكل عام.

إن القلب عندما يتحدث فهو ينطق بلغة الشهود. فالحب مثـلاً نار محرقة، يغني فيها المحب في المحبوب.

أما لغة التلميح التي تستعمل هنا، فإنها ذات عمل سحري لا تحيط به لغة التصريح التي لا تثير الخيال والوجدان بل تمس العقل دون القلب الذي تثيره لغة التلميح.

وهذه اللغة عالمية، استعملها العارفون على اختلاف أوطانهم وأجناسهم ولغاتهم وأديانهم، بصرف النظر عن وقوف البعض منهم أمام المشاهد وقد عجزوا عن الوصف أو فسروا ما رأوا تفسيراً غير صحيح. وعندما يحـاول

المتصوف نقل لغته التي فهم بها ما رأى إلى الغير فإنه يقع في الأخطاء، لأن من تنقل إليه هذه التجربة لا يستطيع استيعابها إذا لم يكن قد عانى أمثالها، ومن هنا تبقى اللغة القلبية لغة غير قابلة للنقل. إنها لغة شخصية لترجمة أحوال الذائق، فلا يعبر عنها إلا بالمثال والرمز. وكان لا بد من تأويلها، وصرفها عن معانيها الظاهرة. أما المدلولات المادية، والتأويلات الحسية، فهي أبعد الأمور عن هذه اللغة.

ويرى أبو العلا عفيفي أن السبب الحقيقي، في لجوء الصوفية إلى الأسلوب الرمزي، هو أنهم عبروا عن حبهم لله، وعن الكثير من أحوالهم ومواجيدهم بتلك الأساليب الرمزية، لأن التجارب الصوفية، أشبه شيء بالتجارب الفنية، والرمز لا الإفصاح، هو التعبير الوحيد عن هذه التجارب.

ومن هنا تكون الخبرة الصوفية شبيهة بالخبرة الفنية. فالصوفي من نما عنده الحس الديني بينما الفنان من نما عنده الحس الجمالي.

إن الوعي الصوفي والوعي الجمالي متشابهان. وهما لا يعرفان إلا عن طريق الحدس. ويبدو التماثل بين الفن والتصوف في أمرين: أولهما في البحث عن الدليل. وليس المهم هو الدليل لكن المهم هو الإدراك. أي هذا الحدس المبهم الذي مركزه القلب. والقول المأثور يقول: العجز عن درك الإدراك إدراك. وثانيهما في قواعد هذا الحدس. فإنتاج الفنان لا يساوي قواعد الناقد. فقواعد الأوزان أتت بعد كتب الشعر. ولكن الخلل الذي يحدث في الوزن ليس له من سبب سوى الفشل في الإحساس الجمالي. ورفض هذا الخلل ناجم عن النقد استناداً إلى القواعد القديمة، وليس استناداً إلى حكم الحدس. وفي مجال التجربة الصوفية يبدو الأمر مشابهاً. فالقضايا مستمدة من القلب. والبرهان ليس له من قيمة سوى تأويل هذا الحدس أي لغة هذا القلب. ولكن وظيفة العقل في إدخال النظام والإتساق على النسق الجمالي أو الصوفي، لا إيجاده أو استحداثه.

إن البرهان الجمالي وبرهان القلب، هما برهانان حدسيان، ومجالاهما

متشابهان، لكن الحدوس متغيرة، وهـذه لا يعني أنها في صراع. فالخـلاف يحدث لاختلاف التأويلات التي يدخل فيها العقل.

إن أخذ اللغة الصوفية، كلغة حرفية، تهبط بالعنصر الإلهي الأزلي، إلى العنصر الزماني الطبيعي. فيبدو المطلق متناهياً. وهذا من الأخطاء. ومن هنا، فإن حل إشكال الصلة بين الإيمان والعقل، تكمن في تحديد دور كـل من القلب والعقل، ولا بد للعقل من البقاء في الحدود التي رسمت له.

إن لغة القلب لغة لا تترجم إلى حروف، لأنها غـير قابلة للوصف. والعلاقة بين عناصرها علاقة استثارة، لا علاقة معنى، أي تصور. وهي لا تعني الخبر بمعناها، بل تعني استثارتها أو استدعائها. إنها تتكون في النفس وتتولد في داخلها، مثلما تولد الألحان الموسيقية أنواعاً من المشاعر والوجد.

ومن خصـائص المعرفـة القلبية أنها تـامة. فهي لا تقبـل التحليل أو التجزؤ. فالكرسي الذي بجانبي، عندما أقوم باختباره، أجد معطيات لا تعد ولا تحصى، تندرج في جال خبرتي عن الكرسي. ولكنني أختار من مجموع هذا الحشد من المعطيات، ما يوافق الزمان والمكان والتي تخصّني. ولكن في معرفة القلب فالتحليل غير ممكن خلاف الوعي العقلي العادي، وإن كان هذا لا يعني الانقطاع عن وعي ذلك العقل. فالوعي العقلي يأخذ الحقيقة شيئاً فشيئاً على التوالي.

إن المعرفة القلبية تصلنا بالحقيقة وصلاً، مروراً بطريق الوصول إليها بأجمعه. فهي على تماس مع طريق الحقيقة الكلية، حيث تندمج كافة المنهبات المختلفة، بعضها مع بعض كي تشكل وحدة غير قابلة للتحليل. إلا أن هذه المعرفة، لها بعض الشبه بالمعرفة العادية، فهي ليست من غير نظير، بل هي لحظة اتصال بذات أخرى سامية ومحيطة، تفنى فيها شخصية العارف المريد مؤقتاً.

وهذه المعرفة لا يمكن نقلها لإنسان آخر. فالله سبحانه وتعالى يقـول **﴿ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب﴾**. إنها موضوع

شعور، لا يمكن التعبير عنه، ولا ينفعل من العقل المنطقي، إلا أنه يحتوي عنصراً من الإدراك، ومن هنا فهو يحمل شكلاً من الفكرة. وقد قال العارفون أن التصوف علم أذواق ومواجيد، وليس علم أوراق وأسانيد.

ويسعى الشعور الصوفي ليكون فكرة، أو صورة لفكرة، وهذا الشعور والفكرة، هما مظهران لوحدة واحدة من التجربة الباطنة، الشعور مظهر التجربة الباطنية الأزلي الخالد، والفكرة مظهرها الزماني المعين. ولكن الفكرة تنقل والشعور لا ينقل، إلا في حالات معينة. إن الشعور يسيطر على العقل فيعطي فكرة من ذات النوع، وهو بلا توجيه غير ممكن، والتوجيه يقتضي ضمناً بعض الهدف، وعندما يحصل بعض الشعور بلا توجيه في بعض الحالات المبهمة، فإنه يكون معطلاً، فليس الدوار الذي يحصل مثلاً بعد ضربة أو إثر انفجار قريب، هو من إدراك لما حصل، ولا من معاناة للألم، بل هو إدراك تام لشيء قد حدث.

إن الإتصال بالذات الأزلية، لا يعني الانقطاع عن الزمان المتجدد. وتبقى الحالة الصوفية الفريدة إلى مستوى التجربة العادية.

وأخيراً فإن هذه المعرفة، بديهية ومباشرة، لا تختلف عن مستويات الخبرة الأخرى، التي تخضع لتفسير معطيات معارفنا الحسية عن العالم الخارجي، وهي تخضع لتفسير. فمعرفة الله ليست جملة من المفاهيم أو الكيانات الرياضية، تتصل مع بعضها بشكل متبادل. فهو جل جلاله نعرفه كما نعرف المدركات الأخرى وهو ليس كلية رياضية.

خَـاتـمَة

وأختم هذا البحث متسائلاً: هل الحقيقة النهائية، يحصل عليها الإنسان عن طريق الحس أم العقل الاستدلالي؟ إن التفكير المادي، جعل الإنسان يدور في حلقة مفرغة. لقد سيطر على قوى الطبيعة، لكنه افتقد الإيمان. هذا الإنسان المعاصر، أعماه دور العقل ونشاطه الفعال، فتوقف عن توجيه نفسه في مجال الروح، وإلى هذا المجال.

لقد عمل جاهداً، وأبدع في مجالات الإقتصاد والسياسة، واستخرج الخيرات من باطن الأرض، وافتتن بالعلم الحديث والتقنية، وخاصة بعد تفجير الذرة وغزو الفضاء. لكن كل تلك، وغيرها الكثير، وبدافع من الطمع والشره والشهرة، استولت على تفكيره، وتحكمت به الأنانية والأثرة. ماذا حصّل الإنسان في طريق المعرفة الحقة؟ إنه لم يجن إلا إرهاق النفس وإتلاف الأعصاب والتعرض للأزمات والعقد.

لقد غرق في أوحال المحسوس. وانغمس في اللذائد الظاهرة، فانقطعت صلته بأعماق وجوده. إن الإتصال مع القلب وبالقلب، واستئناف النظر في أعماق الوجود، لا يعني الانقطاع عما سواه. إلا أن الأسلوب القديم، الذي انحرف الكثير من سالكيه هنا وهناك، والذي يبدو اليوم في حكم غير المألوف أو المعرض للفشل، هو الذي يجدر إعادة النظر فيه. فشكله القديم عاجز في كثير من جوانبه، عن تدعيم جانب النفس والروح من حياة الإنسان. وخاصة عندما ينقلب إلى نوع من الزهد أو الاحتراف أو الإدعاء.

إن العالم اليوم يحتاج إلى تجديد وإحياء جانب النفس والروح. وليس

غير الدين بقادر على ملء هذا الفراغ، وهذا الدين لا يعني الشكليات فقط دون المضمون، مثلما أنه لا يعني فقط إغناء القلب دون الجوارح. كما أنه ليس نوعاً من الكهنوت أو مجرد القيم الخلقية أو التراث أو التقاليد. بل يعني الإعداد الخلقي لحمل التبعات الكبرى، واستلهام معنى العبودية الحقة لله التي تجمعها كلمة لا إله إلا الله، والوقوف أمام التحديات المعاصرة التي لا يشكلها تقدم العلم الحديث كعلم، بل طغيان المفسدين في الأرض والمستكبرين. وعندها يعود للإنسانية مرة أخرى، الإيمان بالله الواحد الأحد كما ينبغي.

والتاريخ أكبر شاهد على ما أقول. وهذا ركب الأنبياء من آدم إلى محمد عليهم صلوات الله، كان وما يزال قمة شاهقة، وصرحاً مجيداً، ترنو إليه تطلعات البشرية، فتضيء لهم سبيل الحق وتهديهم إلى جادة السلام، كلما ضلوا عن صراط الله المستقيم.

إن علم النفس الحديث، يجب أن يعيد النظر في نظرياته وتطبيقاته، وينشيء منهجاً مستقلاً يهدف إلى تطبيق جديد يلائم مزاج هذا الإنسان المعذب. ويبحث عن قاعدة روحية تكتمل بها الناحية الإلهية الكامنة في أعماق نفسه. وليس أخصب من تربة القلب موئلاً وحاضناً لاستقاء معرفته، فالزرع الذي يغرس خارج هذه التربة لا يثمر.

إن الدين والعلم، كلاهما يهدف الوصول إلى الحقيقة. وهما ظاهرياً يختلفان في الأسلوب، لكن الغاية النهائية لهما، يجب أن تبقى واحدة، لأنهما يبغيان الحقيقة. والدين أشد حرصاً من العلم في الوصول إلى هذه النتيجة. وهنا يكمن دور القلب العظيم الأهمية.

لقد تمكن الدين من النهوض بأعباء الحياة عند الأفراد والأمم والشعوب. إلا أن ما قام في أوروبا من مذاهب وضعية ومثالية، وما نجم عنها من أشكال للحكم وأنظمة، لا تعرف سوى استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، لم تكن إلا عوائق في طريق رقي الإنسان. واليوم، وكنتيجة حتمية لهذه الأفكار، يبدو الغرب اليوم وكأنه يعيش في غابة مكتظة الأشجار ينعم

تحت ظلالها الوارفة، لكنها غابة تسود فيها شريعة الغاب. ولم يدر أن تلك الأشجار التي غرسها مذاهب وأفكار في مطلع العصور الحديثة، ليست سوى أشواك سامة، يتحسس اليوم وخزها، ويستنشق عبير أزهارها، لكنها تبدو مغثية، توخز الأنوف ريحها، يتذوق ثمارها، لكن طعم الحنظل يخامرها. يتفيأ تحت ظلالها، إلا أن أوراقها تنتج إشعاع الذرة بين الحين والآخر هنا أو هناك. فلم تعد اليوم إلا مرتعاً للدمار والشقاء. ومن هنا فقد وصلت إلى نتيجة مفادها، أن الحقيقة التي يجب أن تهدف إليها البشرية، والتي تشعل جذوة الإيمان حقاً، هي الحقيقة الدينية التي تستقر في القلب.

أما النهج العرفاني، فمجاله تجربة، تهدف الوصول إلى إدراك الحقيقة. وهو لا يمكن تجاهله، لمجرد كونه لا يرجع في نشأته إلى إدراك الحس. لكن يجب الحذر كل الحذر من تضليل المضللين واندخال الموسوسين.

إن الدين، يهدف بنا الإتصال بالحقيقة وصلاً مباشراً وبأقرب طريق وأوثقه. أما الفلسفة. فمفهومها استدلالي عقلي، وليست سوى نظريات وردود واعتراضات، أما نهج الأنبياء فلا تعارض فيه أو تناقضات.

إن على الفكر، كي يحقق الإتصال بين العقل والقلب، أن يسمو فوق ذاته، وأن لا يعول على إدراك الحس لوحده، كي لا يفرق بأوهامه، ولا على إدراك العقل لوحده، فيقوده إلى سراب إذا لم ينجده ماء القلب برشفه؛ وعندها يتحول السراب إلى ماء، وتنهل منه البشرية الظمأى وتعطي الخير والحب والسلام.

مَصادر الكتاب

المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت
صحيح البخاري ـ للإمام أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي
ضبطه وشرح ألفاظه الدكتور مصطفى ديب البغا ـ دار القلم ـ دمشق
بيروت.
الأصول من الكافي ـ لثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق
الكليني دار صعب ـ دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت.
روح المعاني ـ الآلوسي ـ دار إحياء التراث العربي.
الميزان في تفسير القرآن ـ الطباطبائي ـ مؤسسة الأعلمي ـ بيروت.
السيرة النبوية لابن هشام: تحقيق وضبط وشرح: مصطفى السقا ـ إبراهيم
الأبياري، عبد الحفيظ شلبي. دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ
لبنان.
التفسير الكبير: فخر الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد الرازي ـ مطبعة العامرة
الشرقية.
في ظلال القرآن: سيد قطب
إحياء علوم الدين: الغزالي ـ دار إحياء الكتب العربية.
المنقذ من الضلال: الغزالي.
قوت القلوب: أبو طالب المكي ـ دار صادر.
الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد: الحكيم الترمذي تحقيق نقولا هر ـ مطبعة
الحلبي.

الفتوحات المكية: ابن عربي ـ دار صادر ـ بيروت.
فصوص الحكم: ابن عربي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت.
أعلام النبوة: أبو حاتم الرازي: تحقيق وتصحيح ومقدمة: صلاح الصادي ـ غلام رضا أعواني. انتشارات أنجمن فلسفة إيران ـ طهران.
الملل والنحل: الشهرستاني. تحقيق محمد سيد كيلاني ـ دار المعرفة ـ بيروت لبنان.
الفتاوي الكبرى: ابن تيمية ـ دار المعرفة ـ بيروت لبنان.
رسائل فلسفية: أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت لبنان.
خصائص التصور الإسلامي: سيد قطب.
الرسالة المحمدية: السيد سليمان الندوي ـ مكتبة دار الفتح.
الرسالة القشيرية: تأليف أبو القاسم القشيري ـ مطبعة التقدم العلمية ـ مصر. عام ١٣٤٦ هـ.
التصوف الثورة الروحية في الإسلام: تأليف د. أبو العلا عفيفي ـ دار الشعب ـ بيروت.
المعجم الصوفي: سعاد الحكيم. ـ دار ندره للطباعة والنشر ـ بيروت.
مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر الرازي ـ دار الفكر.
القاموس المحيط: الفيروزبادي ـ دار الفكر ـ بيروت.
جواهر الآثار في ترجمة مولانا خدواونداكار. ترجمة عبد العزيز صاحب الجواهر انتشارات دانكشاه تهران ـ طهران.
مثنوي جلال الدين الرومي: ترجمة عبد السلام الكفافي ـ المكتبة العصرية. صيدا ـ بيروت.
مفاتيح الغيب: صدر الدين الشيرازي. مع تعليقات المولى علي النوري ـ مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي ـ صححه وقدّم له محمد خواجوي. أنجمن إسلامي حكمت وفلسفة إيران ـ طهران.

الحب والمحبة الإلهية: من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، جمع وتأليف محمود الغراب.
رجال الفكر والدعوة في الإسلام: تأليف أبي الحسن الندوي ـ دار الفتح ـ دمشق.
تاريخ الفلسفة الحديثة: تأليف يوسف كرم ـ دار المعارف ـ القاهرة.
تاريخ الفلسفة اليونانية: تأليف يوسف كرم ـ دار القلم ـ بيروت ـ لبنان
تجديد الفكر الديني في الإسلام: تأليف محمد إقبال. ترجمة عباس محمود ـ مراجعة عبد العزيز المراغي بك ومهدي علام ـ مطبعة لجنة التأليف والنشر ـ نسخة المكتبة الظاهرية ـ جرد ١٩٨٣.
مفهوم العقل والقلب، في القرآن والسنة: تأليف الدكتور الشيخ محمد علي الجوزو ـ دار العلم للملايين.
الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام: د. ناجي التكريتي. ـ دار الأندلس: بيروت ـ لبنان.
الإنسان روح لا جسد: تأليف د. رؤوف عبيد ـ دار الفكر العربي

كتب مترجمة:

الإسلام على مفترق الطرق: تأليف محمد أسد. ترجمة د. عمر فروخ ـ دار العلم للملايين ـ بيروت.
حاضر العالم الإسلامي: تأليف لوثروب ستودارد الأميركي، نقله للعربية: عجاج نويهض ـ تعليقات شكيب أرسلان ـ دار الفكر. الطبعة الرابعة.
تاريخ الفلسفة الإسلامية: وضعه بالإنكليزية د. ماجد فخري. نقله إلى العربية: د. كمال اليازجي ـ الدار المتحدة للنشر ـ بيروت ١٩٧٤م.
قصة الحضارة: تأليف وول ديورانت. ترجمة د. زكي نجيب محمود ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة.
قصة الفلسفة: تأليف وول ديورانت. ترجمة د. محمد فتح الله المشعشع ـ مكتبة المعارف ـ بيروت.

الزمان والأزل: مقال في فلسفة الدين. تأليف وولتر ستيس ـ تعريب أحمد فؤاد الأهواني.

الموسوعة الفلسفية المختصرة. نقلها عن الإنكليزية: فؤاد كامل ـ جعدل العشري ـ عبد الرشيد الصادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلاية د. زكي نجيب محمود. ـ دار العلم ـ بيروت.

المحتوى